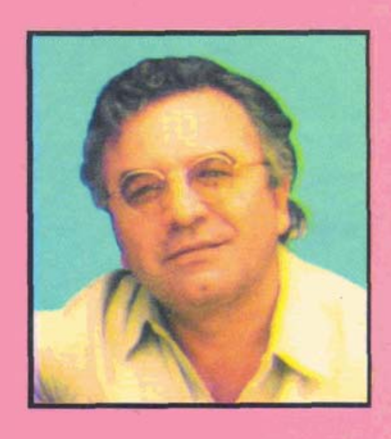
# Teoría del Conocimiento Clásica y Epistemología Wittgensteiniana

**Alejandro Tomasini Bassols**





**Obras de Alejandro Tomasini Bassols**

*Los Atomismos Lógicos de Russell y Wittgenstein*

*El Pensamiento del Último Wittgenstein*

*Una Introducción al Pensamiento de Bertrand Russell*

*Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*

*Filosofía de la Religión. Análisis y Discusiones*

*Ensayos de Filosofía de la Psicología*

*Enigmas Filosóficos y Filosofía Wittgensteiniana*

***Pena Capital*** *y Otros Ensayos*

*Significado y Denotación: la Polémica Russell- Wittgenstein (editor)*

*Cuentos Religiosos de León Tolstoy (editor)*

*Nuevos Ensayos de Filosofía de la Religión*

# TEORÍA DEL CONOCIMIENTO CLÁSICA
# Y EPISTEMOLOGÍA WITTGENSTEINIANA

# TEORÍA DEL CONOCIMIENTO CLÁSICA Y EPISTEMOLOGÍA WITTGENSTEINIANA

Alejandro Tomasini Bassols



Diseño de portada: Plaza y Valdés, S. A. de C. V.

Primera edición: agosto de 2001

**Teoría del conocimiento clásica
y epistemología witttgensteiniana**



Editado en México por Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
Manuel María Contreras No. 73, Col. San Rafael
México, D.F. 06470, Tel. 5097-20-70
E-mail: editorial@plazayvaldes.com

ISBN: 968-856-934-8

Impreso en México
*Printed in Mexico*



*A Jacek Hołówka, presencia invisible*

# AGRADECIMIENTO

Deseo expresarle mi agradecimiento a mi colega y amigo, Guillermo Hurtado, por su generosa inversión de tiempo en la lectura del texto. A múltiples señalamientos y observaciones que me hizo le debo el haber corregido, matizado o pulido muchas de las ideas aquí vertidas. Es probable que de haberle hecho caso en más ocasiones, habría visto la luz un mejor libro. Empero, presiones de diversa índole impidieron que aprovechara yo al máximo todos sus siempre pertinentes, atinados y muy útiles comentarios. Huelga decir que ninguna de las deficiencias que el libro pudiera contener es atribuible a él.

# ÍNDICE

PRIMERA PARTE


INTRODUCCIÓN .......... 19

*I)* Presentación .......... 19
*II)* Sobre la teoría del conocimiento .......... 21

1. EL CONCEPTO DE CONOCIMIENTO .......... 25

*I)* Definición de 'conocimiento' versus análisis conceptual de "conocimiento" .......... 25
*II)* El problema del *Teetetes* .......... 29
*III)* Conocimiento, verdad y creencia .......... 32
A) Conocimiento y verdad .......... 33
B) Conocimiento y creencia .......... 33
C) Conocimiento y estar seguro .......... 38
*IV)* Conocimiento, creencia y justificación .......... 39
*V)* Contra-ejemplos de tipo Gettier .......... 42
*VI)* En defensa de la definición clásica .......... 45
*VII)* El enfoque gramatical .......... 49
*VIII)* Conclusiones .......... 51

2. EL PROBLEMA GENERAL DEL ESCEPTICISMO .......... 53

*I)* Introducción .......... 53
*II)* Escepticismo cartesiano: orígenes y fuentes .......... 59

A) Trasfondo histórico . . . . . . . . . . 59
B) Trasfondo analítico . . . . . . . . . . 60
*III)* La duda cartesiana y la reconstrucción del conocimiento . . . . . . . . . . 61
A) El ataque en contra de los sentidos . . . . . . . . . . 62
B) El argumento del sueño . . . . . . . . . . 62
C) La hipótesis del genio maligno . . . . . . . . . . 63
D) Existencia y pensamiento . . . . . . . . . . 64
E) Dios y el conocimiento . . . . . . . . . . 67
F) El pensar y el "yo" . . . . . . . . . . 68
G) Algunos problemas del programa cartesiano . . . . . . . . . . 69
H) La certeza cartesiana . . . . . . . . . . 72
*IV)* Examen del argumento del sueño . . . . . . . . . . 73
*V)* Debilidades de la argumentación cartesiana . . . . . . . . . . 75
A) El argumento de la diferencia fenomenológica . . . . . . . . . . 75
B) El argumento de la coherencia . . . . . . . . . . 75
C) La argumentación de Malcolm . . . . . . . . . . 76
*VI)* Conocimiento, escepticismo y certeza . . . . . . . . . . 80
*VII)* Reflexiones terminales . . . . . . . . . . 83

3. PERCEPCIÓN . . . . . . . . . . 87

*I)* El problema . . . . . . . . . . 87
*II)* Aspectos de la filosofía de John Locke . . . . . . . . . . 88
*III)* *Sense-data* . . . . . . . . . . 91
*IV)* Algunas posiciones filosóficas . . . . . . . . . . 94
*V)* Russell y el realismo ingenuo . . . . . . . . . . 96
*VI)* El argumento de la ilusión . . . . . . . . . . 98
A) La modalidad fenomenológica . . . . . . . . . . 99
B) La modalidad causal . . . . . . . . . . 100
C) La modalidad temporal . . . . . . . . . . 100
*VII)* Objeciones al argumento de la ilusión . . . . . . . . . . 101
*VIII)* Implicaciones filosóficas . . . . . . . . . . 103
*IX)* Aspectos de la teoría kantiana del conocimiento . . . . . . . . . . 104
*X)* El giro lingüístico . . . . . . . . . . 110
*XI)* Wittgenstein y la privacidad de la experiencia visual . . . . . . . . . . 113

4. RECUERDO .......... 119

*I)* Los problemas .......... 119
*II)* Algunas aclaraciones lingüísticas .......... 122
*III)* Algunas tesis clásicas acerca del recuerdo .......... 124
*IV)* Russell acerca del recuerdo y la memoria .......... 126
*V)* Algunos problemas en la teoría de Russell .......... 128
*VI)* Las aclaraciones de Malcolm .......... 130
*VII)* Recuerdo factual .......... 137
*VIII)* Conclusiones .......... 140

5. AUTO-CONOCIMIENTO: EL "YO" Y LA IDENTIDAD PERSONAL .......... 143

*I)* El problema .......... 143
*II)* El "yo" y sus atributos .......... 148
*III)* El caso Hunter .......... 149
*IV)* El dualismo y sus consecuencias .......... 152
*V)* Strawson y el concepto de persona .......... 154
*VI)* Conciencia y auto-conciencia .......... 157
*VII)* *El Cuaderno Azul* .......... 160
*VIII)* Conclusiones .......... 165

6. VERDAD .......... 167

*I)* Importancia del tema .......... 167
*II)* Dificultades intrínsecas al tema .......... 168
*III)* Teorías de la verdad .......... 170
A) La teoría de la correspondencia .......... 171
1) Las tesis de Russell .......... 171
2) Problemas internos de la teoría .......... 177
3) La posición de Austin .......... 179
4) Conclusiones .......... 182
B) La teoría de la coherencia .......... 182
C) La teoría pragmatista .......... 186
D) La teoría de la redundancia .......... 187
E) La concepción semántica de la verdad .......... 190
*IV)* Conclusiones .......... 198

7. VERDAD NECESARIA Y CONOCIMIENTO *A PRIORI* .................... 201

*I)* Presentación .................... 201
*II)* Descartes .................... 203
*III)* Leibniz .................... 204
*IV)* Kant .................... 206
*V)* Russell .................... 209
*VI)* El *Tractatus* .................... 211
*VII)* Carnap .................... 213
*VIII)* Consideraciones finales .................... 214

8. ASPECTOS DE LA FILOSOFÍA DE G. E. MOORE .................... 217

SEGUNDA PARTE

1. WITTGENSTEIN Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO CLÁSICA .................... 233

*I)* Aclaraciones preliminares .................... 233

2. *SOBRE LA CERTEZA*: PRESUPOSICIONES FUNDAMENTALES Y OBJETIVOS GENERALES .................... 237

*I)* Presentación .................... 237

3. WITTGENSTEIN CONTRA EL ESCÉPTICO .................... 241

*I)* El reto escéptico .................... 241
*II)* El ataque al escepticismo .................... 242
A) La tesis escéptica del error sistemático .................... 242
B) La tesis del sueño .................... 244

4. ANÁLISIS GRAMATICAL DE ALGUNOS CONCEPTOS EPISTEMOLÓGICOS ..... 247

*I)* Observaciones preliminares .................... 247
*II)* Teoría del conocimiento y gramática en profundidad .................... 249

A) El análisis de 'yo sé' .... 250
B) El análisis de "duda" .... 256
C) El análisis de "certeza" .... 259
D) Conocimiento y verdad .... 264

5. La Teoría del Conocimiento después de Wittgenstein: Moralejas epistemológicas .... 269

# PRIMERA PARTE

# INTRODUCCIÓN

I) *Presentación*

La teoría del conocimiento es, junto con la ética, la metafísica y la estética, una de las ramas originarias de eso que denominamos 'filosofía'. Los primeros escritos que contienen una teoría acabada del conocimiento los encontramos en la obra de Platón. Naturalmente, que Platón haya sido el primer gran filósofo en enfrentar de manera sistemática problemas de teoría del conocimiento le imprimió a las discusiones de esta área de la filosofía un sello muy peculiar del que, como veremos, todavía no acaba de desprenderse. Esta fundamental rama de la filosofía se caracteriza por una serie de temas, problemas, tesis y concepciones que no permiten duda alguna respecto a su autonomía. Muy a grandes rasgos, el principal objetivo en esta área de la filosofía es dar cuenta de eso que llamamos 'conocimiento humano'. Éste, podría pensarse, es algo real, objetivo, tangible, pero (como siempre en filosofía) nos topamos en relación con uno y el mismo tema con toda una gama de posiciones y puntos de vista divergentes. Según algunos, el conocimiento humano es imposible; de acuerdo con otros no podemos dar cuenta de él; hay quienes piensan que es inexpresable o intransmitible; hay quienes aseguran que es real pero sólo bajo ciertos supuestos de los cuales no podemos ofrecer justificación alguna, y así sucesivamente. Así, pues, la experiencia muestra que esta legítima ambición intelectual, aparentemente aproblemática, consistente en dar cuenta del conocimiento ha desembocado en una situación un tanto paradójica: pocas cosas son tan difíciles como explicar eso que tenemos enfrente y que nosotros mismos hemos generado.

Uno de los objetivos de este libro es mostrar que hay, básicamente, dos grandes enfoques de los problemas que caracterizan a la teoría del conocimiento y que uno de ellos sistemáticamente desemboca en callejones sin salida, en tanto que el otro efectivamente permite superar las dificultades. Así, está en primer lugar lo que llamaré el 'en-

foque clásico'. Desde esta perspectiva, el conocimiento humano plantea toda una serie de **problemas** que es importante **resolver** por medio de **teorías**. Y en segundo lugar y en contraposición con el anterior, está el enfoque de acuerdo con el cual lo que la teoría del conocimiento (como todas las ramas de la filosofía) nos presenta es básicamente una serie de **enigmas**, esto es, un conglomerado de embrollos y enredos conceptuales. Para desembarazarse de ellos, es preciso no elaborar teorías sino efectuar **análisis gramaticales**. A este enfoque lo llamaré 'wittgensteiniano', por razones evidentes de suyo. En este libro se ejemplifican ambos enfoques. Por consiguiente, en él se plasma un serio esfuerzo por combinar **reconstrucción** de teorías filosóficas concernientes al conocimiento y a todo aquello con lo que éste está asociado (memoria, creencia, percepción, etc.) con **discusión** de diversas posiciones altamente representativas y **exégesis** de textos, en particular de un fundamental (y un tanto descuidado) texto de Ludwig Wittgenstein, a saber, *Über Gewißheit* (*On Certainty*, *Sobre la Certeza*). Una de las metas que persigo es hacer ver que el segundo enfoque mencionado, esto es, el wittgensteiniano, es muy superior al primero y ello no sólo porque permite salir adelante allí donde, a final de cuentas, el otro no termina más que en fracasos (regresos al infinito, misterios insondables y demás), sino porque es realmente elucidatorio.

En *Über Gewißheit*, hay que señalarlo desde ahora, Wittgenstein se concentra en el examen del concepto de conocimiento (o saber) y de algunos otros conceptos epistémicos, como los de duda y certeza. Empero, no examina a fondo el tema de la justificación de las creencias. Por lo tanto, en la medida en que el punto de vista wittgensteiniano (al que de buena gana yo me adhiero) es el que emerge del libro recién citado, la superioridad de un enfoque sobre otro no puede quedar demostrada con toda amplitud. La demostración contundente y definitiva de la superioridad del enfoque wittgensteiniano sobre el clásico requeriría que se efectuaran análisis "a la Wittgenstein" de las afirmaciones que normalmente se hacen respecto a toda clase de métodos experimentales y matemáticos o lógicos de hecho empleados en las diversas ciencias. Hasta donde yo sé, nadie ha efectuado todavía semejante labor y, por los requerimientos y exigencias de un trabajo así, ciertamente no es este el lugar para intentar siquiera realizarlo. No obstante, estoy persuadido de que, en la medida en que Wittgenstein ataca temas nodales de la teoría del conocimiento, indicando con el ejemplo cómo podría alguien seguir generando por cuenta propia las elucidaciones conceptuales requeridas, las ventajas de su tratamiento le resultarán palpables al lector. Como puede apreciarse, en este como en otros casos la obra del más grande de todos los filósofos auténticamente wittgensteinianos, esto es, Norman Malcolm, me fue de una utilidad invaluable.

Hay una razón por la que podría pensarse que la teoría del conocimiento es quizá la rama más difícil de la filosofía, *viz.*, que la teoría del conocimiento no permite dema-

siada especulación, no concede tantas libertades, como la metafísica o inclusive la ética, para proponer hipótesis descabelladas, teorías desconectadas por completo de las prácticas "cognitivas" de los humanos, incluyendo las lingüísticas. Tarde o temprano, las teorías filosóficas acerca del conocimiento tienen que medirse con la realidad de las teorías científicas, del lenguaje natural, de técnicas aplicadas y aplicables por comunidades de individuos que comparten una misma empresa. Como intentaré hacer ver, una vez debidamente analizados, muchos problemas epistemológicos simplemente se resisten a ser replanteados o re-formulados en términos filosóficos clásicos, con lo cual ponen de manifiesto su carácter de pseudo-problemas. Ejemplos de ello son, creo, el problema de ofrecer una definición de 'conocimiento' o el reto del escepticismo.

## II) *Sobre la teoría del conocimiento*

Antes de abordar problemas concretos de teoría del conocimiento, quizá sea útil hacer algunas observaciones, de carácter muy general, acerca de lo que la teoría del conocimiento **no** es.

Para evitar confusiones, de lo que antes que cualquier otra cosa se debe desligar a la teoría del conocimiento es de la ciencia. Es cierto que, en general, cuando hablamos del "conocimiento humano" uno espontáneamente tiende a pensar en la ciencia. Después de todo, es en ella que el conocimiento encarna. Sin embargo, sería un error grave pensar que la teoría del conocimiento es el estudio de la gestación y el desarrollo o la evolución del conocimiento científico. Independientemente de cuán grandiosas puedan ser las teorías científicas (y, sin duda, algunas de ellas lo son), lo cierto es que quienes las elaboran, esto es, los hombres de ciencia, **presuponen** y **usan** (y de hecho **modifican**) el concepto normal de conocimiento. Es **este** concepto el que en primera instancia nos interesa. La investigación filosófica, por lo tanto, concíbasele como se le conciba, no se reduce a una mera descripción del surgimiento y desarrollo de las teorías de las diversas ciencias. Por consiguiente, a nosotros *qua* epistemólogos no nos interesa un mero estudio descriptivo de la evolución de las teorías, por más que éstas sean interesantes y que un estudio así pueda ser inclusive útil. Siguiendo en esto a Wittgenstein,[1] quizá la mejor manera de denominar la clase de investigación que nos interesa sea la de llamarla una investigación acerca de los 'fundamentos de la ciencia'. Esto no significa, naturalmente, que en una segunda fase la teoría del conocimiento no pueda "naturalizarse" y entonces identificarse con la filosofía de la ciencia, propiamente hablando.

[1] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), Parte II, sec. xiv, p. 232.

Una diferencia importante entre la investigación filosófica acerca del conocimiento, por una parte, y la ciencia y su historia, por la otra, es que para la primera los métodos que se aplican para ampliar el conocimiento científico son enteramente inservibles. Hay mucha discusión acerca de cuál es el método o cuáles son los métodos que se usan en ciencia. Contra lo que piensa, por ejemplo, Mario Bunge, hay quienes, como Paul Feyerabend, inclusive sostienen que en ciencia sencillamente no hay un método determinado, sino más bien un conjunto más o menos vago de estrategias que el científico aplica cuando y como quiere, sobre todo en función de sus necesidades teóricas.[2] Más aún: la improvisación parece ser un recurso permanente del científico. Independientemente de ello, una cosa es clara: sean cuales fueren las estrategias de los científicos (recurrir a la inducción, tratar de construir hipótesis para luego refutarlas, inscribirse dentro de amplios programas de investigación, etc.), lo cierto es que ninguna de esas estrategias es relevante para la teoría del conocimiento. Nuestra investigación es una investigación racional, básicamente de orden conceptual y, en alguno de los sentidos que después estudiaremos, *a priori*.

Las diferencias entre la teoría del conocimiento y la ciencia pueden verse mejor todavía cuando contrastamos a la primera con disciplinas científicas concretas. Consideremos, por ejemplo, la psicología. Aceptemos sin cuestionar que ésta se ocupa de "procesos internos", privados, subjetivos, independientemente de que en última instancia se les caracterice como mentales o como físicos. Ahora bien, es innegable que el conocimiento es resultado de procesos en los que interviene de manera decisiva la mente humana, pero es igualmente claro que los resultados a los que se llega son esencialmente públicos, propiedad de todos y lógicamente independientes de los procesos internos con ellos asociados. Los procesos de investigación que culminan en el conocimiento no son identificables con los procesos mentales de una persona, sea quien sea, puesto que en principio tenemos acceso a los primeros mas no a los segundos. Por ejemplo, el proceso mental de Einstein que lo llevó a su famoso resultado de $E = mc^2$ de hecho no nos importa. Si Einstein llegó a él soñando, en estado de ebriedad, alucinando, etc., o no, ello no nos incumbe y es irrelevante para el valor de su hallazgo. Lo que nos importa es el resultado mismo, el cual es en principio aprovechable por todos. O sea, los procesos psicológicos son irrelevantes para el objeto de estudio de la teoría del conocimiento. Dichos procesos se circunscriben a una persona, forman parte de su biografía, pero eso no los vuelve ingredientes del conocimiento humano. Por lo tanto, dichos procesos, sean lo que sean y de la naturaleza que sean, no son el conocimiento ni objeto de estudio para la filosofía.

Otro caso ilustrativo de independencia de la teoría del conocimiento frente a la ciencia lo proporcionan la sociología y la historia. Desde luego que siempre será

[2] P. Feyerabend, *Against Method* (Minneapolis: University of Minnesota, 1970).

interesante saber qué pasaba, cómo se vivía, qué condiciones prevalecían cuando se logró desarrollar tal o cual vacuna, se descubrió tal o cual asteroide o se calculó el peso atómico de tal o cual elemento. Pero es importante notar que el estudio de las condiciones materiales de descubrimiento tampoco son el conocimiento mismo. Es perfectamente imaginable que en las condiciones en las que se dio tal o cual descubrimiento científico no se le hubiera ocurrido a nadie lo que de hecho se les ocurrió a algunos y que simplemente no hubiera habido avance en el conocimiento. Las condiciones materiales del conocimiento, por lo tanto, no son la clave para la comprensión de este último y su estudio no es equivalente al de la teoría del conocimiento.

Es importante comprender la prioridad lógica y conceptual que tiene la teoría del conocimiento frente a la ciencia, la historia de la ciencia e inclusive (como ya se insinuó más arriba) frente a la filosofía de la ciencia. El conocimiento, como es obvio, no se gesta de manera arbitraria o caótica. No crece "milagrosamente". De hecho, la noción opuesta a la de conocimiento (y a la de ciencia) es precisamente el concepto vulgar de milagro, esto es, el concepto de suceso o fenómeno para el cual no hay explicación causal posible. Ahora bien, el desarrollo sistemático del conocimiento comporta o exige instrumentos de diversa clase, instrumentos que pueden ser usados de manera recurrente. Para avanzar en la senda de la ciencia empleamos, por ejemplo, telescopios o microscopios, pero es evidente que para que el telescopio o el microscopio sean útiles necesitamos primero **ver**. O sea, el conocimiento presupone el empleo de órganos sensoriales y de facultades cognitivas, así como de objetos de percepción. El análisis de éstos es, pues, lógicamente previo o anterior al examen de las teorías científicas. Ahora bien ¿de qué clase de facultades estamos hablando? De facultades como la memoria, que tienen que ver con nuestro conocimiento del pasado, como la percepción, gracias a la cual entramos en contacto con el mundo externo, como la introspección, en la que supuestamente cada quien conoce en forma privilegiada algo muy especial de sí mismo. Cabe desde luego preguntar: ¿conocemos en todos estos casos la misma clase de cosas? Si ello no es así ¿hay diferencias intrínsecas entre los objetos de las distintas facultades? Y entonces ¿cómo engarzan o se conectan entre sí? ¿Qué unifica la totalidad de los datos de todas las facultades cognitivas del ser humano? Estas y otras preguntas como estas son las que plantea la teoría del conocimiento y es relativamente claro que deben ser atendidas en primerísimo lugar. Al respecto, algo que intentaré hacer ver es que es prácticamente imposible generar **una** teoría que cubra todos estos ámbitos y que sea inobjetable. Deseo sostener que quienes han aceptado los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento inevitablemente fracasan en dar respuestas que no estén expuestas a graves objeciones en parte precisamente porque los problemas que pretenden resolver son en el fondo el producto de precipitadas generalizaciones y, más en general, de graves incomprensiones.

Se sigue de lo que hemos estado diciendo que sería un error fundamental confundir o identificar la teoría del conocimiento con un estudio empírico del conocimiento. Deseo insistir en que ello no significa o implica que la teoría del conocimiento esté completamente desligada de la ciencia. Como dije, podría sostenerse que en lo que la teoría del conocimiento desemboca o culmina es, en última instancia, en la filosofía de la ciencia. En efecto, esta última es el estudio de la estructura de las teorías científicas, de los diversos métodos que se emplean para elaborarlas, de las nociones que se usan (causalidad, explicación y demás), de las relaciones entre las teorías y la experiencia, de los contenidos semánticos de las afirmaciones que se hacen en ciencia, etc. La ciencia, se supone, proporciona conocimiento, lo acumula y lo expande. Pero para que nosotros aceptemos que eso y nada más que eso es el conocimiento humano, tenemos primero que saber en qué consiste éste, cómo se gesta, qué presupone y cómo se conecta y depende de nuestras órganos y facultades cognitivas Todo esto, que está simplemente asumido en la filosofía de la ciencia, es precisamente el objeto de estudio de la teoría del conocimiento. Así, pues, la filosofía de la ciencia podría ser algo así como una segunda gran fase de investigación epistemológica. Preguntémonos entonces: ¿cuál es la primera? Es de ella que pasaremos ahora a ocuparnos.

# 1

# EL CONCEPTO DE CONOCIMIENTO

## I) *Definición de 'conocimiento' versus análisis conceptual de "conocimiento"*

Es bien sabido que un modo tradicional de abordar los problemas, tanto en la teoría del conocimiento como en las demás ramas de la filosofía, consiste en plantear preguntas de la forma '¿qué es *x*?'. El problema con esta clase de preguntas es, como se sabe, no sólo que no indican nada respecto a lo que sería una respuesta correcta, sino que de hecho desorientan a quien intenta responder a ellas, por cuanto sugieren que la respuesta debe venir en términos de una definición. En efecto, parecería que a la pregunta '¿qué es el conocimiento?' habría que responder con una definición de la palabra 'conocimiento'. De hecho, fue así como planteó Platón el problema. Empero, el asunto no es tan simple como se ha asumido. Intentemos hacer ver rápidamente por qué.

Lo primero que habría que preguntar es: ¿se tiene siquiera una idea clara de lo que es una definición, de para qué sirven las definiciones? La verdad es que la teoría de la definición es bastante más compleja de lo que podríamos suponer a primera vista. De hecho, hay muchas clases de definiciones (ostensivas, nominales, reales, persuasivas, etc.), por lo que habría que empezar por examinar cuál es la clase de definiciones que en este caso supuestamente convendría. Consideremos, en primer lugar, el caso más conocido de definición, a saber, el de una simple sustitución de una expresión cuyo significado se desconoce por otra u otras cuyos significados nos son conocidos. En este caso, una definición es simplemente una estipulación lingüística. Por ejemplo, sabremos lo que significa 'pentágono' gracias a su definición, a saber, 'polígono regular de cinco lados'. O sea, establecemos la convención de que el término 'pentágono' se puede usar en lugar de la expresión 'polígono regular de cinco lados'. La utilidad de la definición es doble. Nos permite:

a) ahorrar espacio y tiempo, y
b) introducir un nuevo signo en nuestro lenguaje.

Lo que antes decíamos con cinco palabras ahora lo decimos con una. En este sentido, una definición es una mera abreviación, un mecanismo de economía lingüística.

Ahora bien, es evidente que en nuestro esfuerzo por caracterizar el conocimiento no es esto lo que nosotros necesitamos. Nuestro problema no es que ya tengamos una idea precisa y claramente formulable de lo que es el conocimiento e introduzcamos entonces el término 'conocimiento' para hablar o escribir menos. Lo que nosotros queremos hacer es **determinar** lo que el conocimiento **es**. Una definición, en cambio, es un asunto puramente lingüístico. En este caso, además, es claramente inservible, puesto que presupone el conocimiento previo del significado de otras palabras del *definiens*, palabras que vuelven a introducir, de uno u otro modo, la noción de conocimiento, que era lo que se suponía que se quería definir. Esta clase de definición, por lo tanto, no es aquello en pos de lo cual estamos.

Desde luego que hay, como ya se dijo, otras clases de definiciones. Consideremos primero las definiciones que encontramos en los diccionarios. La función de dichas definiciones es simplemente la de recoger un uso establecido. Empero, en el caso del conocimiento, ¿de qué nos serviría una definición así? Definiciones como estas no son filosóficamente esclarecedoras. Más bien, proporcionan el material sobre el cual habrá de ejercitarse el análisis filosófico. Por otra parte, en la medida en que los usos se modifican, definiciones como éstas están siempre abiertas a contra-ejemplos. En ese sentido, no tienen un carácter prescriptivo o normativo. Pero entonces no parece tener mayor sentido intentar proporcionar una definición de diccionario de la palabra 'conocimiento'. Lo más que ésta podría proporcionarnos sería una mera ejemplificación de usos, pero no serviría para aclararlos, que es lo que a nosotros importa. No olvidemos, además, que lo que se definen son palabras, en tanto que lo que a nosotros nos incumbe atrapar es, por así decirlo, la cosa misma, en este caso el conocimiento humano. Una definición de esta clase, por consiguiente, tampoco puede ser lo que buscamos.

No obstante, hay también lo que se ha dado en llamar 'definiciones reales'. A primera vista, éstas constituirían la clase de definiciones que necesitamos. Las definiciones reales, se supone, nos darían la "esencia" de aquello que se define. Por ejemplo, se supone que la investigación biológica de los perros desemboca en lo que sería una definición real del perro (o de los perros), *viz.*, en la de animal(es) con tales o cuales cromosomas. Y se asume que esto es precisamente lo que estaríamos buscando para el conocimiento. Empero, también aquí se presentan problemas.

Empezaré con el recordatorio de que es muy sospechoso (por no decir 'abiertamente carente de sentido') solicitar una definición de una cosa. Las cosas se pueden vivisectar, comprar, romper, pegar, regalar, robar, etc., pero no se definen. Lo que se

define son palabras, términos, signos. Pero entonces ¿qué se hace cuando se ofrece una definición real? ¿Cuál es la función de una definición así? Podemos decir, por lo pronto, que con una definición real se modifica el significado común de una palabra. Por ejemplo, si en el lenguaje coloquial tenemos que caracterizar a los perros hablaremos de sus propiedades fenoménicas (animal de tales o cuales dimensiones, que ladra, carnívoro, que mueve la cola cuando está contento, enemigo acérrimo de los gatos, etc.), pero si queremos caracterizarlo científicamente tendremos que recurrir a la jerga científica y, por lo tanto, a su definición real, la cual no coincide con la anterior. Cómo se conectan ambas caracterizaciones es un tema complejo e interesante, pero sobre el cual no me pronunciaré en este momento. Lo que nosotros debemos tener presente es que se supone que después de una investigación exitosa se debe poder encapsular los resultados mediante una fórmula que los recoge de manera sucinta y que nos aleja de la plataforma lingüística común. Es obvio sin embargo que, en el sentido en que hemos venido hablando, no es una "definición real" lo que necesitamos para entender lo que es el conocimiento y ello debido a, por lo menos, dos razones:

a) opera en esta propuesta el supuesto de que las cosas tienen esencias y que éstas son captadas por medio de definiciones, pero ni mucho menos es evidente de suyo que hay tal cosa como la "esencia del conocimiento" (y, en general, que hay "esencias"). Una posición alternativa, por ejemplo, sería la que haría del concepto de conocimiento un concepto de semejanzas de familia y si esta segunda opción fuera la correcta, entonces la primera, consistente en la búsqueda de una definición (real) del conocimiento, habría sido equivocada desde el inicio. Por medio de esta posición alternativa a la clásica hasta podría quizá demostrarse *a priori* que el intento por formular la tan ansiada definición real de 'conocimiento' está destinado al fracaso.
b) Es claro que 'conocimiento', 'saber', 'justificación', 'creencia', etc., no son términos técnicos, de cuyas aplicaciones tengamos dudas. No necesitamos de ningún científico especializado para que nos enseñe a usar debidamente el término y a reaccionar de manera apropiada frente a su empleo por parte de otros y es en el dominio de las aplicaciones del término que se manifiesta nuestro conocimiento de lo que la cosa (el conocimiento) es.

Tal vez podamos resumir como sigue lo que hemos estado diciendo: en la tradición filosófica la especulación epistemológica acerca de la naturaleza del conocimiento se inicia como una búsqueda de una definición (real u otra) del término 'conocimiento' (puesto que se supone que dicha definición nos dará la esencia del conocimiento). Al tratar de entender lo que es una definición, empero, nos percatamos de que no puede ser eso lo que requerimos. No obstante, lo que podríamos llamar el 'programa defini-

cional' sigue de moda y más vigente que nunca, como veremos más abajo. Para mostrar que el programa en cuestión está desencaminado, lo que ahora procederemos a hacer será aceptarlo como si se tratara de un programa legítimo o no espúreo. Veremos que, aceptado el reto definicional, simplemente no hay solución posible para los enredos que engendra. Los famosos argumentos de tipo Gettier son, precisamente, una de las mejores pruebas de que los enfoques y análisis puramente formales de nuestros conceptos conducen inevitablemente a callejones sin salida, puesto que dichos contraejemplos a la definición clásica del conocimiento pueden efectivamente ser entendidos como una reducción al absurdo de los esfuerzos definicionales en relación con el conocimiento.

Como intentaré probar más abajo, frente al enfoque definicional hay un programa alternativo, el único quizá, con visos de éxito. Me refiero al análisis gramatical wittgensteiniano. Desde esta otra perspectiva, el objetivo no es el de intentar ofrecer una refutación directa ni de quienes defienden la definición clásica del conocimiento ni de la posición de Gettier, sino más bien el de desmantelar los supuestos comunes a ambos bandos y disolver la problemática que sobre ella se fue erigiendo. Ahora bien, eso se logra sólo cuando se adquiere claridad respecto a la gramática de los términos relevantes, en este caso de palabras como 'creer', 'saber' y 'justificar'. Uno de mis principales objetivos en este trabajo, por consiguiente, es precisamente el de ilustrar la tesis de que es sólo gracias al análisis gramatical wittgensteiniano que podemos liberarnos de los nudos conceptuales de la teoría del conocimiento clásica (y, en general, de los enredos y pseudo-problemas de la filosofía convencional) y que dan lugar a enredos insolubles, como el del escepticismo o la caracterización del misterioso "yo". Empero, antes de tratar de rastrear y aprehender la gramática de ciertos términos clave en este debate, como los de 'saber' y 'justificación', habremos de ocuparnos, aunque sea someramente, tanto de los ejemplos de tipo Gettier como de las estrategias defensivas de los partidarios de la definición clásica, tratando de mostrar por qué también éstos están tan desorientados como quien primero planteó el problema.

Quien formuló de manera clara el problema del conocimiento como un problema de respuesta al escepticismo, esto es, la tesis filosófica de que el conocimiento es imposible o ilusorio, fue René Descartes. Para él, lo que estaba en juego era ante todo la **posibilidad** del conocimiento. De su enfoque y tratamiento habremos de ocuparnos posteriormente. No obstante, y como ya dije, quien primero planteó el problema del conocimiento en general y trató de resolverlo mediante una simple definición fue Platón. Es, pues, de él de quien primero habremos de ocuparnos. Platón ciertamente no era un escéptico. Lo que él buscaba era la "esencia" del conocimiento y pensaba que ésta era atrapable gracias a una definición. El problema es que dicha definición parece de hecho inasequible. En verdad, el problema del escepticismo se plantea (sobre todo en

nuestros tiempos) como respuesta al fracaso por formular la definición adecuada de 'conocimiento'. Antes de enfrentarnos a dicho problema, sin embargo, será conveniente determinar qué es lo que Platón sostuvo.

## II) *El problema del* Teetetes

El primer gran texto en la historia de la filosofía dedicado específicamente a examinar la naturaleza del conocimiento es el diálogo de Platón, *Teetetes*. El diálogo tiene varias características interesantes que iremos destacando poco a poco. En él, Platón aborda diversos temas que por ahora sólo casi mencionaremos, como lo son la percepción y la memoria, puesto que después habremos de ocuparnos de ellos más en detalle. Lo que aquí haremos será más bien aprovechar la discusión platónica para introducir los temas y, sobre todo, para presentar su definición de 'conocimiento'. En este como en muchos otros diálogos (sobre todo en los menores), lo que Platón (por boca de Sócrates) aspira a ofrecer es una definición (en este caso de 'conocimiento') que sea inatacable, es decir, que no esté expuesta a contra-ejemplos. Es en eso que consiste, según él, determinar lo que es el conocimiento. No obstante, la investigación platónica en el *Teetetes* no es conclusiva, es decir, el debate no culmina en ningún resultado positivo, con ninguna propuesta definitiva. Sin embargo, se discuten a fondo diversas tesis epistemológicas de primera importancia. Un dato que no deja de ser curioso es que eso que pasó a la historia como "definición clásica" y que se le adscribe a Platón es precisamente algo que éste enfáticamente rechaza.

Comencemos por la teoría de la percepción. Como puede apreciarse, la teoría platónica de la percepción es muy similar a muchas teorías modernas, como las teorías de algunos filósofos empiristas y, en particular, se asemeja a la teoría russelliana de los *sense-data*. La tesis que se discute es la intuitiva tesis de acuerdo con la cual conocer es percibir, esto es, que el conocimiento consiste ante todo en la percepción sensorial (de objetos supuestamente externos a nosotros). Como era de esperarse, Platón va a enfrentarse a dicha tesis y la va a refutar, pero lo que vale la pena detectar y sopesar son las razones que tiene para rechazarla. Las razones de Platón son *sui generis*, es decir, son propias de su pensamiento, de su sistema. La teoría de la percepción que Platón discute se inspira o se funda en dos grandes "tesis":

1) la tesis de Protágoras de acuerdo con la cual "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son", y
2) la "tesis" de Heráclito de que en el mundo de la percepción (de la experiencia) todo está sometido a un cambio constante y perpetuo.

En todo caso, Platón tiene bien preparado el terreno para su argumentación. Él parte de la idea de que el conocimiento, lo definamos como lo definamos, inevitablemente tiene dos características importantes:

1) es infalible
2) es de lo que **es**, de lo **real**.

Las intuiciones platónicas son fuertes y están respaldadas tanto por el uso del verbo 'conocer' como por el sentido común. De acuerdo con Platón, no se puede hablar propiamente de conocimiento cuando eso de lo que hablamos está en permanente cambio, es y deja de ser, se modifica constantemente, puesto que nuestro pensamiento nunca daría en el blanco: tan pronto pensáramos acertadamente que una cosa tiene tales o cuales propiedades que esa cosa ya sería diferente de la que era y tendría otras cualidades, quizá muy parecidas a las anteriores pero de todos modos diferentes, esto es, numéricamente otras. El conocimiento, por lo tanto, tiene que ser de algo fijo, estable, eterno quizá. En todo caso, no puede haber conocimiento cuando de lo que hablamos es de los objetos sensoriales. Y, por otra parte, tampoco acepta Platón la idea de que quien conoce **pueda** estar equivocado. La estrategia general del diálogo es entonces la siguiente: Platón va a refutar toda concepción del conocimiento en la que no se recurra a entidades abstractas y fijas, las Formas o Ideas, para dar cuenta de él. Una de las hazañas teóricas del texto es que Platón no se permite nunca apelar a las Ideas para refutar a sus contrincantes. Así, él va a aceptar que la percepción (y en especial la percepción visual) es efectivamente infalible, siguiendo en esto a Protágoras. Ahora bien, él interpreta el *dictum* de Protágoras como la aseveración de que **cada** hombre es la medida de lo que conoce cuando eso que conoce es lo que está viendo. Pero esto parece implicar que, después de todo, nadie podría ser mejor juez de lo que aparece en su campo visual que quien en ese momento está viendo algo y describiendo lo que ve. No obstante, es evidente que llevada al extremo una posición así va a culminar en un relativismo y en un subjetivismo radicales, imposibles de defender. Curiosamente, sin embargo, no es eso lo que más preocupa a Platón. Lo que a él le preocupa es que el subjetivismo y el relativismo no permiten incorporar el aspecto público, común y objetivo del conocimiento. Así, él objeta, por ejemplo, que si realmente las cosas son como Protágoras sugiere, entonces nadie sabe o conoce más que nadie. Esto es como una reducción al absurdo de la posición original. El núcleo de su argumentación, sin embargo, consiste en mostrar que, independientemente de qué sea eso con lo que entramos en contacto cuando vemos (ideas, perceptos, *sense-data*), dichos objetos de percepción son fugaces, mutantes, cambiantes y su argumento es que no puede haber conocimiento de entidades de esa clase. Aquí es donde implícitamente se está sugiriendo que sólo de entidades eternas, inmutables, perfectas, como las Formas, puede haber conocimiento. Así, la percepción comparte un rasgo con el conocimiento, *viz.*,

la "infalibilidad", pero en la medida en que carece del otro no puede identificársele con él. Nótese que con esto se descarta un tesis muy atractiva y, desde luego, cara a los empiristas.

También a la memoria, entendida como una especie de percepción (de eventos pasados), la descarta Platón como un posible candidato de identificación con el conocimiento. Hay en el diálogo toda una línea de ataque en contra de las imágenes mnémicas, esto es, eso que tenemos en la mente, que "vemos", cuando no estamos percibiendo nada. La crítica a esta segunda propuesta es en general más fácil de articular por la sencilla razón de que en este caso hay algo que conectar, a saber, imágenes y juicios, y en casos así el error es mucho más probable. Por ejemplo, yo me acuerdo de un amigo, tengo en la mente la imagen de su rostro, pero también debo decirme a mí mismo: "y este es el rostro de Pepito". Al intentar establecer la conexión entre la imagen y el juicio vía la memoria ciertamente puedo equivocarme. Por razones que irán emergiendo, veremos por qué la memoria no puede ser idéntica al conocimiento, por lo menos en los términos en los que Platón plantea el asunto.

Una tercera propuesta que encontramos en el diálogo es la identificación de conocimiento con creencia verdadera. Es de inmediato claro por qué esta propuesta es inviable. Yo puedo, por ejemplo, creer que hay agua en Júpiter y pudiera ser el caso de que, en efecto, hubiera agua en Júpiter. Sin embargo, dado que mi creencia no viene avalada o respaldada por ninguna clase de justificación, lo mío no pasa de ser un feliz acierto, una adivinanza. En casos así emplearíamos más bien expresiones como 'le atiné', 'le di al clavo', etc., pero no 'yo sabía' (salvo como sinónima de las otras expresiones). Sería contrario al uso normal del lenguaje que se dijera de mí que "sabía" que hay agua en Júpiter.

Llegamos entonces a lo que es la última gran propuesta (no platónica, como ya se indicó) del diálogo, esto es, la propuesta que pasó a la historia como la definición "clásica" del conocimiento. Ésta consiste en decir que el conocimiento es una **creencia verdadera acompañada de una justificación**. La definición es ciertamente atractiva y es, a primera vista, inatacable. De ahí que una primera pregunta que a todos se nos ocurre sea: ¿por qué habría Platón de cuestionar y rechazar lo que a primera vista es una respuesta tan razonable como esta?

La respuesta es que Platón estaba interesado en defender **otra** teoría, a saber, la famosa "teoría de la reminiscencia". No es nuestro propósito adentrarnos ahora en una labor de corte exegético, pero sí podemos decir lo siguiente: Platón, tomando como paradigma de conocimiento el conocimiento matemático, muestra en, *e.g.*, el *Menón*, que una persona puede ser guiada para que dé respuestas satisfactorias sin que haya sido previamente instruida o entrenada para ello. De eso él infiere que el alma (o, como quizá diríamos hoy, la mente) ya sabía o ya conocía verdades (matemáticas), sólo que las había olvidado. Desde la perspectiva de Platón, por consiguiente, cono-

cer no puede ser otra cosa que pasar por el proceso de regreso a lo que fue, en otra vida, una visión o contemplación de la verdad. Conocer para él es recordar el mundo de los objetos eternos contemplados por el alma antes de su encarnación. Es por esta teoría que Platón intenta a toda costa rechazar la propuesta que desde sus escritos se convirtió en la "clásica" y con la cual es incompatible. Esto no es tan arbitrario como podría parecer: no hay que olvidar que, a final de cuentas, para Platón la disquisición filosófica estaba al servicio de sus teorías del alma y de la inmortalidad. Después de todo, no es por casualidad que Platón sea (en palabras de Nietzsche) el primer gran "transmundano". Lo que él rechaza es, pues, la idea de que el conocimiento genuino es adquirible y transmisible vía los sentidos, esto es, a través del cuerpo.

La crítica de Platón a la ecuación "conocimiento = creencia verdadera acompañada de justificación" gira en torno a la noción de análisis. La crítica consiste en señalar que conocer algo es saber de qué se compone ese algo y cómo se conectan sus diversas partes. Supongamos que, en efecto, así es. Pero entonces: ¿cómo conocemos los elementos últimos, esto es, aquellos de los que se compone el todo y que son inanalizables? La percepción y las imágenes ya quedaron descartadas como posibles opciones. Desafortunadamente, Platón no ofrece una respuesta alternativa para esa pregunta (en parte porque su pensamiento se movía en una dirección diferente). Nos quedamos, pues, sin saber en qué podría consistir la "justificación" que supuestamente acompañaría a la creencia verdadera. Es esto algo que nosotros deberemos examinar. Empero, antes de hundirnos en esta compleja y escurridiza temática, diremos unas cuantas palabras acerca de los conceptos epistémicos que, de acuerdo con la definición clásica, están esencialmente vinculados al de conocimiento.

### III) *Conocimiento, verdad y creencia*

La discusión sobre el conocimiento en el *Teetetes* es de gran importancia no sólo porque es una exhibición contundente de lo que es la disquisición filosófica de primer nivel, sino también porque desemboca (aunque no como propuesta de su autor) en una definición que es sumamente atractiva e independiente por completo del platonismo. Por consiguiente (y como de hecho ha pasado), se le puede considerar en sí misma y defenderla o criticarla sin tener que debatir temas específicamente platónicos. La definición (conocimiento = creencia verdadera + justificación) pone en conexión varios conceptos importantes, aunque problemáticos. Antes de cuestionarla habremos, por lo tanto, de decir unas cuantas palabras sobre ellos, sin estudiarlos a fondo sino sólo en su relación con el conocimiento.

## A) *Conocimiento y verdad*

La conexión entre el conocimiento y la verdad es sencillamente imposible de rechazar: simplemente no se entendería lo que diría alguien que afirmara que "sabe" que *p* cuando *p* es falsa. Por ejemplo, sería absurdo decir que alguien **sabe** que hay patos en Saturno si **no** hay patos en Saturno. Él no puede saber tal cosa. No hay ningún uso del verbo 'saber' que permita afirmaciones como esa. Por lo tanto, hay una conexión necesaria entre el concepto de conocer (o el de saber) y el de verdad, de modo que la afirmación de que el conocimiento implica a la verdad es una verdad trivial (una "verdad conceptual"). O sea, puede haber conocimiento sólo cuando hay verdad, es decir, cuando lo que se piensa o se dice es verdadero. Por el momento dejaremos sin decidir si la inversa es igualmente válida. Más abajo, en otro capítulo, nos ocuparemos específicamente del tema de la verdad.

## B) *Conocimiento y creencia*

La conexión entre el conocimiento y la creencia ya no es ni tan obvia ni tan simple como la conexión entre conocimiento y verdad. Luis Villoro, por ejemplo, sostiene que "afirmar que alguien sabe algo sin creerlo sería contradictorio".[1] Yo pienso, en efecto, que en última instancia así es, pero el asunto ciertamente no es tan sencillo como Villoro parece creer. Lo que está en juego no es una contradicción meramente formal. La noción de contradicción pertenece a la lógica, pero esta discusión no es de lógica, sino de conceptos. Formalmente, una contradicción es una expresión de la forma ($S$ & ~ $S$). Sin embargo, en este caso lo que tenemos es más bien algo como ($S$ & ~ $C$) y ¿es eso una contradicción? Quizá lo sea, pero en todo caso Villoro no lo explica suficientemente. Por lo menos es obvio que decir que "sé que está lloviendo, pero no lo creo" no es **formalmente** auto-contradictorio. Como dije, pienso que efectivamente es absurdo sostener algo verdadero y decir que no se cree eso que se sostiene. No obstante, por qué sea ello así es algo que sólo el análisis filosófico puede revelar. Este embrollo es también conocido como la 'paradoja de Moore' (así bautizado por Wittgenstein). Empero, examinarlo en detalle nos llevaría demasiado lejos de nuestros objetivos, por lo que lo dejaremos de lado. Aceptaremos, pues, que en efecto quien sabe algo lo cree, esto es, que 'saber' implica 'creer'.[2]

[1] L. Villoro, *Creer, Saber, Conocer* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1982), p.15.

[2] Sobre el tema de la paradoja de Moore hay algunos (no muchos) excelentes trabajos. Los más recomendables son, probablemente, el de Morris Lazerowitz, "Moore's Paradox', incluido en *The Philosophy of G. E. Moore*. The Library of Living Philosophers. Editado por P. A. Schilpp (La Salle, Illinois: Open Court, 1968) y los de Norman Malcolm, "I believe that *p*", en *John Searle and his Critics*. Editado por Ernest Lepore y Robert van Gulick (Oxford: Basil Blackwell, 1991) y "Disentangling Moore's Paradox", en su libro *Wittgensteinian Themes* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

Replanteemos entonces nuestra pregunta: ¿cómo se conectan el conocimiento y la creencia? De varias maneras. Para empezar, sería conveniente señalar que tenemos por lo menos dos conceptos de creencia, puesto que la palabra 'creencia' tiene al menos dos sentidos, ejemplificados en las siguientes oraciones:

a) si **creo** que *p* entonces **no sé** que *p*,
b) si **sé** que *p* entonces **creo** que *p*

O sea, hay un sentido en el que la creencia y el conocimiento **se contraponen** y hay otro en el que el conocimiento **presupone** la creencia. Por ejemplo, alguien puede decir: 'creo que la policía entró a su casa', dando a entender que **no sabe** si en efecto así pasó. Y, también, podemos decir: 'sé que los gatos son mamíferos', implicando con ello que creemos que lo son. Como dice Wittgenstein, "Lo que sé, lo creo".[3] Así, pues, tenemos por lo menos dos conceptos de creer (o de creencia) y es filosóficamente errado desentenderse de uno de ellos, que es lo que a menudo sucede en filosofía. De hecho, los filósofos en general no se ocupan del primer concepto de creencia y eso habrá de tener repercusiones en sus tratamientos y propuestas. Yo pienso que hay inclusive un concepto más, como lo muestra el caso de la creencia religiosa. En este tercer sentido, decir que alguien cree es más o menos lo mismo que decir que sabe. Si alguien dice que 'cree en Dios', la persona en cuestión dirá que no necesita ninguna prueba suplementaria: creer en Dios **es** saber que Dios existe. Sin embargo, de este concepto de creencia no nos ocuparemos aquí. Lo que por el momento para nosotros es importante notar es que el concepto epistémico de creer es más amplio que el de conocer o que el de saber. La razón es obvia: todo conocimiento presupone una creencia, que además es verdadera, pero es un hecho que puede haber creencias falsas. En este sentido, el concepto de creencia abarca o engloba al de conocimiento.

Aquí, sin embargo, se nos plantea una dificultad, porque si el concepto de creencia está presupuesto en el concepto relevante de conocimiento, para dar cuenta de éste último habrá que ofrecer alguna respuesta a la pregunta: ¿qué es una creencia? Si se concibe a la creencia como un **estado** especial, el conocimiento habrá de serlo también. Pero ¿es acaso el conocimiento un estado especial del sujeto? Realmente ¿podría el conocimento ser un estado del cerebro o de la mente de alguien? Lo menos que podemos decir es que, aunque fuera inteligible, una propuesta así es absolutamente inverosímil. Pero antes de pronunciarnos veamos primero qué se puede decir en general de las creencias para posteriormente intentar determinar qué concepción de la creencia podría servir para la caracterización del conocimiento.

A grandes rasgos, una creencia puede ser:

[3] L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969), sec. 177.

a) *un estado "mental"*. En este caso, tendríamos que hablar del "estado de conocimiento" de un individuo que sabe algo. Bastaría con que el sujeto se encontrara en dicho estado para que automáticamente él supiera. Él no necesitaría examinar la realidad. Bastaría con que, por así decirlo, se colocara en el estado apropiado para que ya supiera. Es claro que una tesis así es en sí misma sumamente sospechosa, pero en vez de rechazarla de entrada como inaceptable, cuestionémosla. Podremos entonces preguntar: ¿cuáles son los rasgos esenciales, característicos del estado mental "creer"? ¿Cómo diferenciamos dicho estado de otro parecido pero, no obstante, diferente? Y ¿cómo podríamos determinar si coinciden los supuestos estados de conocimiento de diversas personas? ¿Hay acaso alguna diferencia entre el estado de creer con verdad y el de creer falsamente algo? Mientras no se nos dé la lista de características de los estados de creencia no podremos saber si lo que tenemos es una creencia o más bien, *e.g.*, un deseo o un recuerdo. Tenemos que decir, por otra parte, que nuestro propósito es el de aclarar las cosas y ciertamente no vamos a lograrlo si en forma tan brutal le damos cabida a un mentalismo burdo. Lo más embrollado que hay son nociones como "mente" (y sus derivados, como "mental"). En esta dirección, por lo tanto, no avanzamos en nada en nuestra comprensión de nuestro tema. Ahora bien, es intuitivamente obvio que el que alguien sepa algo o no lo sepa se determina por consideraciones externas al sujeto, no internas a él. El conocimiento tiene que ver con algo a lo que en principio todos tenemos acceso, esto es, procesos públicos de demostración o justificación, no con "estados internos" de un sujeto, por sutiles que sean. De esto habría que inferir que las creencias no pueden ser estados internos mentales. Así, si las creencias son (erróneamente) entendidas como "estados mentales" y la noción de creencia entra en la caracterización del conocimiento, entonces habría que aceptar que el conocimiento es un estado mental peculiar y esta concepción es insostenible. El conocimiento no puede ser eso. No podemos distinguir entre una persona que sabe que *p* y una que no sabe que *p* atendiendo a sus respectivos "estados mentales". Como bien dice Wittgenstein en su libro, "El que él sepa es algo que debe mostrarse".[4] Esta idea está fuertemente arraigada en el lenguaje natural y en el sentido común y a ella nosotros habremos de atenernos.

b) *un estado cerebral*. Es evidente que lo dicho en el párrafo anterior vale por igual para la tesis de que las creencias son "estados cerebrales". No es este el momento de adentrarse en una discusión de filosofía de la mente, pues es cuando presentemos las posiciones desarrolladas por Wittgenstein en *Sobre la Certeza* que haremos las aclaraciones pertinentes sobre el concepto de creencia. Veremos entonces que esta identificación de creencia con estado cerebral es uno de los absurdos conceptuales más fantásticos jamás elaborados. Por el momento, nos bastará con apuntar la falla empírica (más

[4] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec.14.

bien previsible) de que nadie ha logrado identificar una sola creencia con un estado cerebral y que no tenemos ni la menor idea de cómo podría lograrse semejante hazaña. Por ejemplo ¿qué estado cerebral podría corresponder a mi creencia de que el sol está a 8 minutos luz de la Tierra? ¿Cómo podría establecerse una conexión así? En verdad, el objetivo es no sólo desconcertante, sino fantasioso. No resulta en lo más mínimo plausible que pueda haber alguna clase de vinculación directa entre creencias y masa encefálica. Pero además una identificación así tendría consecuencias inaceptables. Por ejemplo, no podríamos decir de dos personas cualesquiera —como ciertamente podemos hacerlo— que creen lo mismo, puesto que cada una de ellas tendría su propio "estado/creencia". Esta propuesta parece, pues, por completo destinada al fracaso. Pero si esto es así, entonces tampoco podremos decir que el conocimiento es un estado cerebral (aparte de que, si nos atreviéramos a decir semejante cosa, nadie nos tomaría en serio).

El rechazo de la identificación de las creencias ya sea con estados mentales ya sea con estados cerebrales tiene una moraleja importante, a saber, que permite inferir que la afirmación de que el conocimiento es un "estado", concíbasele a éste como se desee, es más que implausible o falsa un mero sinsentido. Así, estas discusiones sirven entre otras cosas para ilustrar una de las tesis centrales de este libro, *viz.*, que el enfoque "problema/tesis" en teoría del conocimiento es completamente inadecuado y debe ser abandonado.

c) *una disposición*. Esto es mucho más aceptable teóricamente y mucho más acorde con el sentido común, pero tampoco parece ser del todo correcto. En todo caso, la idea de creencia como disposición a actuar de tal o cual modo es útil por cuanto está ligada a la noción de "saber cómo" (resolver un examen, practicar un deporte, ganar un concurso, etc.). O sea, hay un uso de 'saber' vinculado a la idea de disposición, de capacidad, de habilidad, de éxito. Dicha concepción de la creencia, por lo tanto, permite dar cuenta de muchos casos de conocimiento. Por lo tanto, haremos nuestra por el momento en forma tentativa esta concepción de la creencia, pero admitiendo de entrada que está expuesta a casos problemas. Por lo pronto, podemos señalar dos clases de casos:

1) casos en los que **de pronto** alguien cree algo, cae en la cuenta de algo, se percata de algo, etc. Esto también se podría decir del conocimiento. Por ejemplo, decimos cosas como "de pronto supe que me había traicionado". En casos así hablamos de creencia y de conocimiento, pero no de disposiciones.
2) Es muy importante tener presente las asimetrías que acarrea consigo la distinción <yo sé – él sabe>. Las disposiciones, sean lo que sean, son algo que se manifies-

ta en la conducta observable, pero es obvio que para determinar si sabemos algo o no nunca nos observamos a nosotros mismos. Por consiguiente, si aceptamos de manera irrestricta la idea de que las creencias (y, por ende, el conocimiento) son disposiciones para actuar (lingüística y extra-lingüísticamente) de cierto modo, entonces no podríamos dar cuenta de los casos en los que somos nosotros quienes creemos y, por ende, sabemos o conocemos. O sea, no podríamos dar cuenta del conocimiento expresado en primera persona.

Nótese que esto no equivale a una **refutación** de la tesis disposicional de la creencia y, por ende, del conocimiento. Simplemente se limita considerablemente su alcance. De hecho y dejando de lado la cuestión de las relaciones que hay entre las creencias y el conocimiento, lo que buscábamos era, una vez aceptada la caracterización clásica, determinar qué le falta a la creencia verdadera para poder convertirse en conocimiento. La idea de la creencia como un estado mental o uno cerebral es la idea de que el conocimiento es un estado con una marca especial que lo distingue de todos los demás. Naturalmente, eso es precisamente lo que estamos tratando de mostrar que no es el caso. Y vale la pena observar que, aunque nadie nos ha dado las marcas esenciales del supuesto estado de conocimiento, de todos modos desde siempre los hablantes normales hemos empleado exitosamente los verbos 'conocer' y 'saber'. Esto indica que el conocimiento no tiene nada que ver con lo interno, que no puede ser un estado especial y que no es por introspección que determinamos si conocemos algo o no. Dicho de manera plástica, no es cerrando los ojos y apretando los dientes como determinamos si sabemos algo o no. En cambio, la idea de creencia como disposición es diferente y prometedora, si bien por razones ya aducidas no puede ser por completo correcta. Esto nos lleva a otro punto de cierta importancia que merece ser mencionado.

Aunque no intentaré realizar aquí un examen en profundidad del concepto de creencia, unas cuantas palabras al respecto para fijar mi posición general son imprescindibles y empezaré con algunas aclaraciones "notacionales". Una creencia es la referencia del concepto de creencia y éste a su vez es el significado de la palabra 'creencia'. Nuestra pregunta inicial, por consiguiente, revestirá la forma: ¿qué significan la palabra 'creencia' o expresiones como 'yo creo que *p*' y 'él cree que *p*'? La respuesta es: fijémonos en lo que de hecho hacemos con ellas. Ahora bien, si yo afirmo 'creo que va a llover', lo que afirmo es más o menos equivalente a 'va a llover'. No digo nada más. 'Creer' me sirve para indicar que no estoy totalmente seguro de ello. Así, 'yo creo que *p*' es la expresión titubeante de que *p*. Si, por otra parte, afirmo 'él cree que *p*', el uso del verbo 'creer' sirve ante todo para hacer comprensible o inteligible la conducta de quien hablo: habría habido algo (*e.g.*, tomó un paraguas, se puso un impermeable, etc.) que indica eso que expresamos mediante 'cree que va a llover'. 'Creer' me permite recoger su conducta, adscribirle un sentido, volverla comprensible. Tener una creencia, por lo tanto, no tiene nada que ver con "estados internos", físicos u

otros. Hay, desde luego, otras aplicaciones de 'creer' y sus derivados, pero con lo dicho nos basta para dejar en claro en qué dirección nos movemos.

### *C) Conocimiento y estar seguro*

Hay quien ha sostenido que conocer y estar plenamente seguro son lo mismo. Hay algo de verdad en esto, pero una vez más la identificación no es tan fácil de establecer. Es cierto que todo aquel que conoce o sabe algo está o puede estar seguro de ello, pero la inversa no vale. O sea, alguien puede estar totalmente seguro de algo y no obstante equivocarse. Piénsese en gente dogmática, irracional, caprichosa. El estar seguro no acarrea garantías, en tanto que el conocer o saber sí. Es cierto que si yo le digo a alguien que "sé" que tal o cual cosa sucedió, le estoy asegurando a esa persona que puede tener confianza en mí, pero ello no se debe a que yo "me sienta" seguro, sino a que puedo argumentar en favor de lo que afirmo. Mi estado de seguridad no es contagiable. Lo genero en mi interlocutor o no dependiendo de los argumentos o las razones que yo avance para justificar mi punto de vista (mi conocimiento). Pero si lo único que soy capaz de decirle es que yo estoy seguro de algo, será razonable que mi interlocutor actúe con cautela y, eventualmente, que no me crea. Estar seguro, claro está; sí es un estado mental particular, por lo que podría quererse argumentar, una vez más, que después de todo el conocimiento sí está conectado con los estados mentales. Pero ningún estado mental, por intenso que sea, proporciona la objetividad que el conocimiento requiere. Inclusive si fuera cierto que siempre que se sabe algo se cae en el estado mental de estar seguro, de todos modos dicha conexión, por sistemática que fuera, seguiría siendo meramente contingente. Inclusive si el estar seguro acompañara siempre al conocimiento, de todos modos ello sería algo así como una feliz casualidad. El estar seguro es como un rasgo derivado, un efecto del conocer o saber algo, pero no entra en su caracterización.

Alguien que ha defendido una variante de esta posición es el filósofo británico A. J. Ayer. Éste gustaba de sostener que conocer o saber algo es "tener el derecho de estar seguro": "Concluyo entonces que las condiciones necesarias y suficientes para saber que algo es el caso son, primero, que lo que uno dice saber sea verdadero, segundo, que uno esté seguro de ello y, tercero, que uno tenga el derecho de estar seguro".[5] O sea, Ayer cree encontrar la diferencia entre quien tiene creencias verdaderas pero no sabe y quien tiene creencias verdaderas y sí sabe en que quien sí sabe tiene el derecho a estar seguro de lo que dice. Como consecuencia de su estar seguro, nosotros estaríamos obligados a reconocerle dicho derecho. Ahora bien, si lo que nosotros dijimos más arriba tiene visos de verdad, algo tiene que estar mal en la posición

[5] A.J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, (Gran Bretaña: Penguin Books, 1972), p. 35.

de Ayer. En primer lugar, lo que él ofrece es una mera paráfrasis de la concepción tripartita clásica del conocimiento. La primera condición es la misma en ambos casos; la segunda también, sólo que Ayer la presenta de otro modo. En efecto, estar seguro no es sino creer algo con fuerza. De ahí que la originalidad de su propuesta consista en su énfasis en la intensidad de una creencia. Por último, su tercera condición es equivalente a la tercera condición de la definición clásica, porque ¿no se tiene derecho a estar seguro justamente cuando se ha ofrecido una justificación que se toma por adecuada? La caracterización de Ayer, por lo tanto, no nos avanza en nada frente a la definición tradicional. Pero su caracterización es inadecuada y de hecho se opera con ella un retroceso, porque parecería que su punto de vista es exactamente el inverso de lo que el sentido común sugiere. Un derecho, sea el que sea (y *a fortiori*, el de estar seguro) no es algo que uno se auto-adjudique. Más bien, quien sí sabe o conoce algo le ofrece a sus interlocutores, mediante el uso de 'yo sé', una garantía de que las cosas son como él dice que son, esto es, los autoriza o les da el derecho **a ellos** de que estén seguros de que lo que él afirma es verdad. No tiene sentido decir que uno se da a sí mismo un derecho. La situación es, pues, exactamente al revés de como la describe Ayer. Su propuesta es, por consiguiente, inservible.

Podemos, pues, afirmar, con base en todo lo anterior, que a diferencia de lo que sucede con las relaciones entre los conceptos de conocimiento y de verdad, las conexiones entre la creencia y el conocimiento son sumamente complejas. No obstante, de alguna manera atisbamos a entender cómo se conectan: por lo menos sabemos que el conocer o el saber es o implica creer eso que se sabe. Mucho más difícil, sin embargo, es la pregunta por la condición (3) de la concepción clásica: ¿qué puede pasar por "justificación" para que podamos hablar legítimamente de conocimiento?

## IV) *Conocimiento, creencia y justificación*

Llegamos a lo que de hecho se ha constituido como la parte más problemática de la definición clásica de 'conocimiento'. El problema no es el de la mera determinación de que hay una cierta conexión entre los conceptos de conocimiento y de justificación: el problema es caracterizar o explicar lo que **es** justificar una creencia. Como podrá adivinarse, se han avanzado toda una multitud de propuestas.

*a)* Lo primero que alguien podría intentar decir es simplemente que justificar nuestra creencia verdadera es simplemente **enunciarla**, decir que se tiene tal o cual creencia y confirmar que es verdadera. Supongamos que *A* dice que *p* y que, efectivamente, *p* es verdadera. Más aún: supongamos que sucede así siempre, es decir, que siempre que *A* dice que *p* es el caso, efectivamente *p* es el caso. Al decir algo *A* expresa una creencia, la cual automáticamente sería verdadera. En una situación como esa ¿se

tiene el derecho de decir que *A* **sabe** algo? Desde luego que no, puesto que si le preguntamos **cómo** sabe eso que dice que sabe, *A* no podría más que repetirnos eso que resulta ser verdadero. Pero obviamente ello no bastaría para poder adscribirle conocimiento, en ningún sentido serio. La moraleja es la siguiente: inclusive si tuviéramos que admitir que, por alguna extraña razón, la persona en cuestión sistemáticamente acertara en lo que dijera, de todos modos el concepto de conocimiento que tendríamos que adscribirle no podría ser el fundamental. Se trataría de un caso inusual, raro, de una forma de conocer de la que no tenemos idea y que no sabríamos cómo explicar. En el mejor de los casos, nos estaríamos enfrentando a una forma derivada de conocimiento. Quizá se la podríamos adscribir a Dios, pero no a las personas normales. Lo que nosotros diríamos sería algo como "quién sabe cómo le hace, pero siempre le atina!" Pero justamente esta forma de hablar sirve para contrastar el conocimiento genuino con algo que sólo se le parece (inclusive si es superior). Por lo tanto, simplemente decir algo, aunque lo que se dice sea verdadero, aunque sistemáticamente uno acierte, no es conocer. Sería más bien como adivinar.

*b)* Un segundo intento consistiría en afirmar que justificar es tener preparado o eventualmente construir un argumento cuya conclusión es la creencia en cuestión. Por ejemplo: yo sé que los leones son carnívoros. ¿Cómo lo sé? Bueno, sé que todos los leones cazan a sus presas, que sus presas son animales de carne y hueso y que los leones se las comen. Parecería, pues, que aquí sí tengo una creencia justificada.

El problema con esta propuesta es doble. En primer lugar, transfiere la pregunta inicial a las premisas: ¿cómo sé que las premisas son verdaderas? Parecería que aquí incurrimos en un regreso al infinito: construimos nuevos argumentos para cada una de ellas, pero tendremos que volver a justificar nuestras creencias en las nuevas premisas, y así indefinidamente. Pero lo que esto estaría indicando es simplemente que todo conocimiento presupone conocimiento, lo cual a su vez sugiere una visión holista del conocimiento. Y, en segundo lugar, no tendría nada de extraño que las premisas que supuestamente servirían para justificar nuestra conclusión fueran cognitivamente menos fuertes que ésta. Wittgenstein expone ambas ideas como sigue: "Cuando se dice que tal y cual proposición no puede ser probada, eso naturalmente no quiere decir que no puede ser derivada de otras; cualquier proposición puede ser derivada de otras. Pero éstas podrían no ser más seguras que ella misma".[6] El peligro en este caso es el de dejarnos hipnotizar por la idea de que el conocimiento humano puede quedar estructurado como un cálculo lógico. Como veremos, ha habido (y muy probablemente seguirá habiendo) muchos programas así de reconstrucción del conocimiento, todos ellos fallidos. Pero la objeción es que inclusive si pudiera reorganizarse el conocimiento a imagen y semejanza de los cálculos lógicos, de todos modos ello serviría

[6] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 1.

para explicarlo: las premisas de las que se habría partido presupondrían otras y las consecuencias que se pudieran extraer serían cognitivamente más seguras que las premisas de las cuales se habrían lógicamente derivado. Como puede verse, epistemología y lógica no siempre coinciden.

*c)* En vista de las dificultades, las propuestas de caracterización de lo que es justificar una creencia han tenido que diluirse. Así, se ha sostenido que justificar es simplemente tener razones adecuadas en favor de nuestra creencia. Esto suena bien, pero tampoco funciona. En primer lugar, 'razones adecuadas' es demasiado vago: ¿cuándo las razones que se ofrecen son "adecuadas" y cuándo no? ¿Cómo separamos las razones adecuadas de las inadecuadas? A preguntas como estas no hay respuestas satisfactorias. Y, en segundo lugar, podría darse el caso de que *A* tuviera evidencias *E* para *X*, pero que creyera lo que cree no por *E*, sino por otras razones *R*. *E* serían buenas razones, sólo que "irrelevantes", esto es, no servirían para sostener *X*. Podría, pues, darse el caso de que se tuvieran evidencias *E* pero que de todos modos no se supiera nada, estrictamente hablando. Por ejemplo: *A* sostiene que hay agua en Saturno, pero él cree eso porque se lo contó un amigo científico. En este caso, quien sí sabe es el científico, no nuestro agente, a pesar de que este último tiene "razones adecuadas" para pensar que sabe. Suponiendo que hubiera agua en Saturno: ¿podría decirse de él que lo sabe? La respuesta inmediata e intuitiva es que no.

Podría responderse a esto que en casos así lo que pasa es que *A* sabe, pero no sabe que sabe. Esto, empero, es insatisfactorio porque ¿no acaso implica lógicamente el conocimiento saber que se sabe? Si yo sé algo ¿no tengo automáticamente también que saber que sé, puesto que en todo momento podré mostrar que las cosas son como digo que son? Esto es lo que está parcialmente indicado en la formulación de Ayer de tener el derecho a estar seguro: tengo que poder justificar mi creencia y demostrar que efectivamente sé algo, mostrar que adquirí el derecho a estar seguro. Parecería que en esto consiste precisamente el requerimiento de la justificación. Pero, además, el mero hecho de tener razones adecuadas presupone que se sabe algo. Esto nos retrotrae al caso del "argumento", recién mencionado y acerca del cual hay que decir unas cuantas palabras.

Toda la cadena de razonamientos y de intentos de justificación tiene que tener un fin, un punto final. En opinión de muchos, de la gran mayoría, este fin es la experiencia individual cruda o privada. Por eso Platón presenta como primera propuesta de lo que es el conocimiento la percepción. Posteriormente nos adentraremos en algunas teorías de la percepción, pero por el momento nótese lo siguiente:

*1)* hay conocimiento que no es de carácter observacional, como el matemático y el lógico. Para éste, la observación es *prima facie* irrelevante, y
*2)* Es debatible que la percepción pura implique conocimiento. Puede argumentarse, con Platón, que el conocimiento tiene que ser verbalizable o, mejor dicho, de

carácter proposicional. La mera observación, en el sentido más crudo de la expresión, no satisface esta exigencia. Podemos anticipar, por lo tanto, que habrá dificultades con la idea de que el conocimiento es equivalente a las meras observación, percepción o sensación.

No intentaré presentar aquí una teoría acabada de la justificación pero sí quisiera, antes de pasar al siguiente tópico, dejar asentadas unas cuantas ideas que pueden resultar esclarecedoras y, en la misma medida, útiles. Para ello, debo advertir que habremos de recurrir al aparato conceptual de Wittgenstein. Sostengo, pues, que **el concepto de justificación es un concepto de semejanzas de familia**. Lo que quiero decir es que hay toda una variedad de modos de justificar creencias, esto es, dependiendo de sus contenidos. Una creencia acerca del pasado remoto de los reptiles no se justifica o se descarta al modo como se justifican teoremas de topología. Por otra parte, es claro que disponemos de **criterios**, esto es, de mecanismos objetivos y compartidos para decidir si algo pasa por una justificación o no. Que algo pase por justificación no depende de la voluntad o el intelecto de una persona en particular, sino de la comunidad de hablantes, es decir, de los participantes en los juegos de lenguaje relevantes. Es importante entender, por otra parte, que no hay nada más allá de la **concordancia** entre humanos, de la básica armonía en reacciones, que determine lo que es una justificación de una aseveración. No hay patrones objetivos, instalados en lugares celestes, que sirvan como parámetro para determinar si algo es o no una justificación. La idea del conocimiento aquí involucrada es la de algo que al expandirse *eo ipso* genera sus modos de justificación. El conocimiento no crece sin mecanismos de justificación y hay toda una variedad de ellos, según las áreas de conocimiento de que se trate.

Independientemente de qué entendamos por 'justificar', en general se acepta la caracterización abstracta del conocimiento, es decir, la caracterización platónica. Empero, como veremos ahora, inclusive sin entrar en los detalles de lo que es justificar una creencia dada, hay quienes pretenden poner en crisis la famosa caracterización tripartita. Veamos ahora cómo se procede para ello.

## V) *Contra-ejemplos de tipo Gettier*

En su celebérrimo artículo "Is Justified True Belief Knowledge?",[7] Gettier presenta dos escuetos contra-ejemplos a la definición clásica de 'conocimiento'. Consideremos rápidamente uno de ellos.

[7] E. Gettier, "Is Justified True Belief Knowldege ?" en Louis P. Pojman, *The Theory of Knowledge. Classical and Contemporary Readings* (Californa: Wadsworth Publishing Company, 1993), pp.134-36. Publicado originalmente en *Analysis*, Vol. 23, 1963), pp.121-23. Para una crítica de la lógica del argumento de Gettier, véase H. Padilla, "Condiciones para saber"en *Crítica* (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 01/1971 ), N° 13, Vol. v.

Juan y Pedro compiten por el mismo trabajo. El jefe de la fábrica le dice a Juan que Pedro se va a llevar la plaza. Éste tiene además 10 monedas en el bolsillo y Juan lo sabe, porque las contó. Se sigue que Juan está justificado en pensar que Pedro ganará la plaza y, por consiguiente, está justificado en pensar que alguien que tiene 10 monedas en el bolsillo es quien ganará. Ocurre, sin embargo, que es Juan quien se lleva la plaza (!) y asimismo que, **sin que él lo sepa**, también él tiene 10 monedas en el bolsillo. Por lo tanto, Juan cree que la persona que tiene 10 monedas en el bolsillo ganará la plaza, efectivamente esa persona gana la plaza y él estaba justificado en creer que dicha persona ganaría, puesto que eso estaba implicado por lo que el jefe mismo le había comunicado. Así, pues, Juan cumple con las condiciones de la definición (creencia verdadera + justificación) y, no obstante, no podemos decir de él que **sabe** algo.

La verdad es que es difícil entender por qué construcciones como esta, en las que intervienen de manera decisiva ignorancia, confusiones, malos entendidos, mentiras y demás han generado tanta polémica, pero en todo caso es nuestro deber analizarla y diagnosticarla. Por lo pronto, llaman la atención diversos rasgos del ejemplo. Y digo 'ejemplo' porque difícilmente podría esto ser considerado un genuino contra-ejemplo. Veamos por qué.

En primer lugar, no es fácil entender cómo o por qué quiere Gettier hacernos creer que en su ejemplo se cumplen las condiciones de la definición tradicional. De hecho no se cumple ninguna. En efecto, Juan **no cree** que *p* sino, en el mejor de los casos, algo implicado por *p*. Estrictamente hablando, por lo tanto, el supuesto contra-ejemplo de Gettier se aplica a una **extensión** de la definición clásica, no a la definición misma. Se habría aplicado a la definición si Juan creyera que **Pedro** ganará la plaza, pero la creencia que se le adscribe a Juan no es esa, sino la de que es el hombre que tiene 10 monedas en el bolsillo quien ganará la plaza, descripción que Pedro ciertamente satisface pero no sólo él, puesto que 'el hombre que tiene 10 monedas en el bolsillo' no es sinónimo de 'Juan'. Por consiguiente, no se trata de una y la misma proposición. O sea, el contra-ejemplo vale (si vale) sólo para algo que **se infiere** de *p*, que es lo que realmente Juan cree. En el ejemplo falta mostrar que Juan cree que **solamente** Pedro satisface la descripción y ello Gettier no lo muestra. Así como está, por consiguiente, el ejemplo está trunco.

En segundo lugar, si distinguimos entre enunciados y proposiciones nos percataremos de que tampoco es cierto que Juan crea que *p*. A Juan se le adscribe la creencia de algo implicado por la proposición en cuestión, pero no es eso lo que nos interesa. Decir que Juan cree una proposición implicada por *p* es simplemente decir que **formalmente** la acepta. Pero no se sigue de ello que Juan **haga uso** de ella, que de hecho la emplee o aplique. La proposición *p* que Juan cree puede implicar *q*, *r*, *s*, etc., pero no se sigue que Juan **crea** *q*, *r*, *s* y demás. La teoría clásica es una teoría formal y Gettier la usa como una teoría de actos de habla o (si se me permite la expresión) de actos de creencia.

En tercer lugar, es evidente que tampoco se cumple la segunda condición, puesto que lo que Juan cree es que Pedro ganará la plaza, no algo equivalente o implicado por ello, y eso que él cree de hecho **es** falso. Asimismo, es falso que Juan esté justificado en creer lo implicado por *p*, puesto que de hecho el jefe lo está engañando. Tal vez lo que podría decirse es que hay que distinguir entre "estar justificado" y "sentirse justificado". Juan ciertamente se siente justificado en creer que *p*, pero no lo está. Pero lo que la definición exige es que **esté** justificado. Por lo tanto, la tercera condición tampoco se cumple. Desde luego que podemos sentirnos justificados en creer una proposición falsa, pero estamos todo el tiempo asumiendo que lo que creemos es verdadero y esta condición no se cumple en el ejemplo Gettier.

Consideremos rápidamente otro ejemplo. Uno de los miembros de un cierto instituto de filosofía, digamos Juanito, se saca la lotería. Ahora bien, Juanito es conocido por su generosidad y magnanimidad. Por ello su colega, Pedrito, piensa que Juanito hará una donación importante a la biblioteca del Instituto. Y en efecto: Juanito compra una colección especial y la dona al Instituto. Así, Pedrito cree que Juanito hará una donación, dicha donación se hizo, por lo que su creencia es verdadera, y además Pedrito estaba inductivamente justificado en pensar que Juanito haría lo que hizo. Podría entonces afirmarse que Pedrito **sabía** que Juanito haría una donación después de sacarse la lotería. Empero, lo que Pedrito ignoraba es que no fue por un acto espontáneo de generosidad, sino que fue motivado por ambiciones electorales que Juanito hizo lo que hizo. En este caso, una vez más, las condiciones se cumplen pero difícilmente podría sostenerse que Pedrito **sabía** que Juanito haría una donación a su Instituto.

El diagnóstico del ejemplo me parece en este caso relativamente claro: lo que sucede es que la justificación que se ofrece es o irrelevante o insuficiente. Es obvio que nadie puede tener una justificación tal que cubra *a priori* **todas** las posibles líneas de acción de alguien, todas las situaciones imaginables o posibles, todas sus intenciones o motivaciones, conscientes e inconscientes. Exigir una justificación así para poder adscribir conocimiento es buscar algo conceptualmente imposible. Pero de lo que es importante percatarse es de que nuestro concepto normal de justificación **no** lo requiere. En el ejemplo, implícitamente se está haciendo funcionar una idea tan fuerte de justificación que ésta se vuelve absurda. Como dije, no hay ni puede haber una justificación como la que se exige en el ejemplo, pues ello equivale (como producto de una incomprensión gramatical) a una distorsión del concepto normal. Esto no es algo muy difícil de entender: lo que implica una idea así de justificación es sencillamente que no podríamos **nunca** hablar de conocimiento. Una conclusión así, sin embargo, no sólo sugiere sino que indica que algo debe estar profundamente mal en las inferencias filosóficas realizadas sobre ejemplos como el de más arriba.

Lo que hemos dicho hace surgir sospechas respecto a la importancia y validez de los contra-ejemplos de tipo Gettier. Claro está que siempre se puede objetar que en

esos casos los ejemplos quizá no funcionen, pero que siempre se podrán construir otros que sí funcionen y que pongan en crisis la definición tradicional. Es evidente que para evadir respuestas como esta no podemos ir refutando ejemplo tras ejemplo, sino que requerimos de un enfoque y un tratamiento generales. Esto es lo que ofreceremos más abajo. Lo que por el momento podemos decir es que los dos "contra-ejemplos" proporcionados permiten tener una idea relativamente clara de la tesis general que Gettier parece defender, a saber, que pueden cumplirse las condiciones del conocimiento (creencia verdadera justificada) y, no obstante, no haber conocimiento. Antes de que nosotros avancemos nuestro diagnóstico del enredo, creo que será conveniente presentar algunas de las líneas de defensa de la caracterización clásica del conocimiento. Nuestro objetivo en este caso es mostrar que son infructuosas. Si lo alcanzamos, estaremos dejando entrever que es la problemática subyacente misma la que requiere ser examinada críticamente, puesto que ni la posición examinada ni su crítica habrían logrado quedar establecidas.

## VI) *En defensa de la definición clásica*

Sin duda, un enfoque apropiado para entender cabalmente la "lógica" del enredo de Gettier consiste en examinar las respuestas que se han ofrecido en su contra. Hay toda una variedad de ellas, si bien habría que decir –en detrimento de la gloria de los profesionales de la filosofía– que si dejamos de lado los tecnicismos no encontramos en ellas prácticamente nada que no se le habría ocurrido al hablante normal para defender su concepto de conocimiento, amenazado y aparentemente puesto en crisis por Gettier. En la medida en que, como intentaré hacer ver, las respuestas a Gettier son insatisfactorias, caeremos en la cuenta de que no sólo Gettier y sus seguidores, sino también quienes aceptan su reto y tratan de superarlo están, como ya dije, seriamente confundidos. Ambos bandos aceptan, como veremos, las mismas inaceptables presuposiciones. Por ello, podemos en general dividir a quienes rechazan la validez de los ejemplos de tipo Gettier en dos grandes grupos:

*a)* quienes tratan de refutar a Gettier, desarrollando para ello diversas estrategias argumentativas pero que, no obstante, comparten con él supuestos fundamentales erróneos, y

*b)* quienes más bien intentan desmantelar los contra-ejemplos mismos, tratando de hacer que están montados en presuposiciones inadmisibles y que, por lo tanto, equivalen a meros espejismos conceptuales. Desde este punto de vista, todo el debate en sí mismo es absurdo.

Por el momento nos ocuparemos exclusivamente de los filósofos del grupo (*a*).

Es relativamente obvio que la potencial refutación de Gettier tiene que consistir en hacer ver que, de alguna manera, los contra-ejemplos no funcionan, esto es, que las condiciones para el conocimiento realmente no se cumplen o que lo que se requiere es un ajuste mínimo, alguna condición suplementaria (se supone que no particularmente problemática) que permita seguir manteniendo la concepción clásica a pesar de ellos. Preguntémonos entonces: ¿qué podría decirse para bloquear los contra-ejemplos de tipo Gettier?

Para empezar, habría que decir que el examen de la estructura de los contra-ejemplos, la cual es relativamente clara, revela graves vicios argumentativos. En general, casi nunca nos las habemos con una creencia, por así llamarla, simple. Casi siempre hay una inferencia de por medio o bien es la justificación lo que se vuelve dudoso; y desde luego que no es la verdad lo que está en juego. Así, pues, con lo que nos topamos es, básicamente, con una creencia verdadera, en general inferida y justificada por medio de razones que resultan ser cuestionables. Son, pues, los aspectos inferencial y de justificación de las creencias lo que aquí está en entredicho.

Consideremos primero la cuestión de las evidencias que se pueden ofrecer en favor de la creencia verdadera inferida. Pueden hacerse diversas sugerencias al respecto. Por ejemplo, podría defenderse la idea de que para que podamos hablar de conocimiento basta con que las evidencias de las que se dispone sean inductivamente fuertes. El problema con esta idea es que es más que implausible: es irreal. De hecho, nadie se dedica a hacer inferencias, a contrastar y sopesar evidencias, a aplicar el cálculo de probabilidades, etc., para luego aventurar la hipótesis de que quizá "sabe" algo. Tal vez en algunos dominios de la investigación científica una descripción así dé cuenta efectivamente del modo como se procede, pero ciertamente no es éste el caso del usuario del lenguaje natural. Cuando yo digo que **sé** que mi nombre es 'Alejandro Tomasini Bassols', mi conocimiento no se deriva de ningún conjunto de inducciones realizadas sobre, *e.g.*, documentos en los que aparece mi nombre completo. Mi conocimiento no es una "conclusión" a la que haya finalmente llegado, sino que más bien lo adquirí de otra manera, puesto que me sirve como punto de partida para muchas otras inferencias. Esta propuesta, por lo tanto, es inservible para responder al reto de Gettier, puesto que yo puedo creer que sé cuando lo que está en juego es una creencia adquirida de manera no inductiva. El conocimiento no tiene una base puramente inductiva.

Una variante de la propuesta anterior sería la de exigir que las evidencias en las que se fundara nuestra creencia fueran no meramente inductivas, sino formalmente irrefutables. Así, mi creencia sería la conclusión de un argumento correcto. El problema con esto es que se trata de una obvia petición de principio: lo que queremos es poder determinar **cuándo** nuestra justificación es lo suficientemente sólida como para asegurarnos que sabemos algo. ¿Cuándo tenemos razones que nos permitan construir un

argumento formalmente válido y con premisas conocidas (y, por ende, verdaderas)? Eso es precisamente lo que no podemos determinar *a priori*. Parecería que algo así puede lograrse sólo que **después**, esto es, para **confirmar** que realmente sabíamos algo, pero no cuando estamos aventurándonos a decir que sabemos algo y ofreciendo nuestras razones. Si nuestro problema es con saber o conocer algo, la solución no puede derivarse de "saber que se sabe" o traspasarse a ese otro plano. Por lo tanto, también esta respuesta deja intacta la posición de Gettier.

Se ha sugerido que la justificación de la creencia en cuestión tiene que ser de carácter causal. En mi opinión, esto es una propuesta por completo mal encaminada. Primero, la noción de causalidad es usada de manera tan vaga que o bien es sumamente laxa, de manera que no sirve para nada puesto que todo estaría causalmente conectado con todo, o bien es sumamente estrecha, con lo cual restringe indebidamente nuestro horizonte cognitivo. Y, en segundo lugar, estamos en presencia de una confusión de génesis con justificación de creencias. Se trata de dos órdenes diferentes que no tienen por qué coincidir y que a menudo no lo hacen (o que rara vez lo hacen). Es sumamente sospechoso traer a colación consideraciones de carácter causal cuando lo que está en juego es la justificación de creencias o de proposiciones. Nadie examina las cadenas causales o las respectivas génesis de sus creencias e inferencias para determinar si sabe algo o no. Esta forma de salvar la concepción clásica, por consiguiente, no parece cumplir con la misión para la cual fue articulada.

Una última forma de defender la "concepción tripartita" desde el punto de vista de la justificación es aquella según la cual la justificación debe ser tal que no sólo la creencia en cuestión esté debidamente justificada, sino que las razones que se ofrecen en su favor también lo estén. El problema con esto salta a la vista y es que de inmediato caemos en un regreso al infinito: vamos a necesitar justificaciones, justificaciones para las justificaciones, justificaciones para las justificaciones de las justificaciones y así *ad infinitum*. Si esta es la condición para "saber" algo, es claro que no podremos nunca decir de nadie que sabe nada.

Consideremos ahora rápidamente la clase de respuestas que se ofrecen en contra de los contra-ejemplos de tipo Gettier desde la perspectiva del razonamiento o la inferencia. A primera vista, no hay más que dos cosas que se puedan exigir: que las premisas sean verdaderas y que la inferencia sea válida. Considerémoslas en ese orden.

La primera objeción es que si nuestra creencia se deriva de premisas falsas, entonces no podremos decir que sabemos o conocemos algo y que eso es lo que pasa en los contra-ejemplos. Aparentemente esta respuesta a Gettier está bien, pero en el fondo es debatible y suscita dudas de otra naturaleza. La dificultad radica en que a menudo de hecho operamos con proposiciones infectadas de vaguedad y a las que no podemos con certeza adscribirles un valor de verdad. En principio, las proposiciones son verdaderas o falsas, pero en el momento en que razonamos y actuamos su valor de verdad es

el de "más o menos verdadero" o "más o menos falso". Nadie, por ejemplo, da la hora exacta, si es que tal cosa existe, o la ubicación precisa de donde se encuentra; si nuestro razonamiento versa sobre los estados anímicos de alguien (estar triste, deprimido, alegre, etc.), estaremos moviéndonos en lo que podríamos ver como una franja graduada; si hablamos de colores, sabores, olores, sonidos y, en general, de sensaciones, hablamos de cosas que no tienen una determinación matemática, etc., por lo que nuestras proposiciones al respecto no pueden ser *simpliciter* "verdaderas o falsas". Así, si la propuesta es que dispongamos con toda seguridad de proposiciones verdaderas, la respuesta es que como modelo o paradigma es aceptable sólo que, para dar cuenta de cómo operamos los hablantes normales, no sirve. O sea, la condición que se impone para salirle al paso a Gettier es tan fuerte que resulta contraproducente: tendríamos que dejar por completo de hablar de verdad y falsedad y, por ende, de conocimiento. Por otra parte, la exigencia mencionada también nos hace caer en un regreso al infinito: es porque se **sabe** que una proposición es verdadera que se le puede considerar como premisa para el razonamiento. Pero si necesitamos **saber** que nuestras premisas son verdaderas para poder saber que nuestra conclusión lo es, estaremos traspasando el problema a una fase anterior y este proceso no tiene fin. Una vez más, en los esfuerzos por contrarrestar los contra-ejemplos de tipo Gettier se pasa el problema del plano del saber o conocer al de saber que se sabe o saber que se conoce y esto no parece representar ningún avance real.

En lo que al razonamiento atañe, podría sostenerse que la creencia inferida tiene que serlo por medio de razonamientos lógicamente correctos. Una vez más, esto suena bien, sólo que oculta una cierta asimetría. Adelantando resultados sobre los que abundaremos más abajo, podemos señalar que es dependiendo de si hablamos en presente o en pasado que la propuesta será adecuada o inadecuada. Si sencillamente confirmamos que alguien **sabía** que *p*, entonces *p* debe ser la conclusión de un razonamiento válido, en tanto que si simplemente afirmamos que sabemos que *p* y ello todavía no se confirma, entonces *p* no está **implicada** por nuestra justificación. Y aquí está la clave para entender lo absurdo de la problemática: el error de Gettier y de quienes debaten con él consiste en pretender imponer un concepto de justificación que vale en cierto contexto lingüístico y no en otro. Tanto Gettier como sus opositores aceptan una noción impropia de justificación: el primero señala que no hay tal justificación y los segundos sostienen que **si** se cumplen tales o cuales condiciones, entonces sí tendríamos la justificación anhelada. Ambos están mal. Espero que el punto se aclare en la siguiente sección.

Como puede apreciarse, los intentos más conocidos por dar cuenta de los contra-ejemplos para de este modo salvaguardar la concepción clásica o tripartita del conocimiento son un auténtico fracaso. Es muy importante, sin embargo, entender por qué: lo que sucede es que están implícitas las mismas presuposiciones erróneas que en los contra-ejemplos: una concepción puramente formal del conocimiento, una idea semi-absurda de

justificación al recurrir a nociones irrelevantes como las de causalidad o inducción y un desconocimiento de reglas de usos comunes de 'conocer' y 'saber'. Sobre bases así, lo único que se logra es eternizar la discusión. Una vez más, el enfoque filosófico tradicional revela no engendrar más que confusiones sin fin. Es, pues, el momento de darle la oportunidad al enfoque gramatical tratando, al contrastarlo con el anterior, de resaltar su superioridad aclaratoria.

## VII) *El enfoque gramatical*

En una de las primeras secciones de *Sobre la Certeza*, que es como sabemos el libro en el que Wittgenstein efectúa análisis gramaticales de las nociones epistemológicas fundamentales ("creer", "dudar", "certeza", "razones", "conocimiento", etc.), se nos hace el siguiente recordatorio, aparentemente inocuo o trivial pero, en mi opinión, crucialmente relevante: "Siempre se le olvida a uno la expresión 'creí que sabía'".[8] Me propongo tomar este señalamiento, cuya corrección no ha sido nunca cuestionada por nadie (ni podría serlo), como base para la resolución de los enigmas que se derivan del enredo generado por los contra-ejemplos de tipo Gettier a la caracterización clásica del conocimiento. Es intuitivamente obvio que **algo** nos debe estar indicando una expresión así. Lo que indica es, básicamente, que hay un uso de los verbos 'saber' y 'conocer' que de alguna manera permiten o están asociados con el error. Indican que alguien podría estar plenamente justificado en afirmar algo y por lo tanto en usar el verbo 'saber' y, no obstante, estar equivocado. De hecho, hasta podría decirse que en el fondo eso es todo lo que Gettier muestra, sólo que su presentación es equívoca y las implicaciones que él extrae o por lo menos insinúa son falsas o inclusive absurdas (*e.g.*, no hay conocimiento). En realidad, con el reconocimiento de la legitimidad de la expresión mencionada tenemos ya un indicio de en qué consiste la confusión de Gettier: éste reconoce implícitamente diversos usos de los conceptos de saber y de justificación, usa uno de ellos en sus ejemplos y luego aplica el otro, es decir, exige que valgan las mismas condiciones de aplicación para el otro. Lo menos que era de esperarse de un truco así es que generara serios enredos conceptuales. Intentemos exhibir la confusión en cuestión.

Examinaremos, para empezar, los usos del verbo 'saber'. Como bien sabemos ya,[9] en general los verbos psicológicos están regidos por una crucial asimetría (en general ignorada por los filósofos que se ocupan del problema mente/cuerpo), a saber, la asimetría entre la primera y la tercera personas. Dicha asimetría los distingue de otros

[8] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 12.

[9] A este respecto, véase en especial mi artículo "Aspectos de la Filosofía de la Psicología de Wittgenstein" en mi libro *Ensayos de Filosofía de la Psicología* (Guadalajara : Universidad de Guadalajara, 1994), pp. 65-88.

grupos de verbos. Ahora bien, lo interesante para nosotros es percatarnos de que no es ésta la única asimetría que rige al verbo 'saber'. En el caso que nos incumbe hay otra, a la que me gustaría denominar 'temporal'. Lo que deseo sostener es que el verbo 'saber' no se emplea del mismo modo, es decir, no está sometido a las mismas condiciones de aplicación, en presente y en pasado. Las diferencias, como veremos, son no sólo obvias e incuestionables, sino relevantes y decisivas para nuestro enigma.

Consideremos primero rápidamente expresiones como 'yo ya sabía que *p*', 'él sí supo que *p*' o 'ella sí sabía que *p*'. ¿Para qué nos sirven expresiones como esas, es decir, para qué las empleamos? ¿Qué se persigue al utilizarlas? Es claro que en casos así lo que se indica es que no hay nada incierto, nada qué discutir, puesto que ya **se tuvo éxito**: él sabía que *p* puesto que el desenlace de su acción en concordancia con *p* fue afortunado, es decir, logró u obtuvo lo que buscaba. Usar 'saber' en pasado o en copretérito, por lo tanto, excluye la posibilidad de error: quien **sabía** algo no pudo haberse o estar equivocado, puesto que ya se demostró que tenía razón. Es lógica y conceptualmente imposible que quien efectivamente sabía algo estuviera equivocado. En este sentido, es obvio que el conocimiento acarrea certeza.

Contrastemos ahora esto con lo que indica el verbo 'saber' en presente, esto es, en expresiones como 'yo sé que *p*' o 'él sabe que *p*'. Me parece que entre los diversos rasgos de su uso que podemos enumerar encontramos los siguientes:

*a)* el hablante ofrece garantías de que se puede actuar de conformidad con *p*
*b)* el hablante hace una promesa de éxito en concordancia con *p*
*c)* el hablante se compromete con la verdad de *p*
*d)* el hablante exige que se le tenga confianza al afirmar que *p*

Estos rasgos de "saber" en presente explican la utilidad de 'creí que sabía'. Por ello, en el fondo decirle a alguien que aseguraba saber que *p* 'Tú no sabías que *p*' es en realidad hacerle un reproche, porque la confianza que en el hablante se depositó al asegurar él que sabía fue defraudada. Por eso, si por alguna razón *p* resultara ser falsa, lo que el hablante comprometido con *p* tendría que hacer sería **ofrecer disculpas**. Todo esto es lo que pone de manifiesto el enfoque praxiológico de "saber" al permitirnos detectar la asimetría temporal mencionada más arriba.

Algo similar ocurre con la noción de justificación, la cual (huelga decirlo) está íntimamente ligada a la de saber, es decir, opera en conjunción con ella. Pero lo importante es notar que una cosa es usar la justificación para explicar el éxito ya alcanzado y fundado en la aceptación de una proposición *p* y otra cosa es afirmar que se sabe que *p* con base en tal o cual justificación, para posteriormente determinar si efectivamente se sabe o no. En el primer caso, la justificación **implica** certeza, y por ende conocimiento; en el segundo no. Por ejemplo, si Juanito estudió durante una

semana y pasó el examen, que él haya pasado el examen se explica o se justifica porque estudió. O sea, él podrá decir: 'yo sabía que iba a pasar el examen **porque** había estudiado'. Esa es su justificación y ésta excluye toda posibilidad de error, puesto que él ya pasó el examen. Empero, **si antes** del examen él afirma que "sabe" que va a pasar el examen y justifica su pretensión de conocimiento en su estudio, el conocimiento de que pasará el examen no está garantizado: por mucho que Juanito haya estudiado, de todos modos es factible que no pase el examen. En su uso en presente orientado hacia el futuro, por lo tanto, la noción de justificación no acarrea ninguna certeza. La justificación en este caso se mueve en un horizonte que lleva desde lo que sería una justificación sumamente pobre hasta lo más seguro que pueda haber sin que haya certeza. O sea, hay un sentido en el que alguien puede estar justificado y, no obstante, estar equivocado y ello no es contradictorio. En un caso así, la reacción general podría expresarse diciendo algo como 'Pobre, pero es que él no podía saberlo', 'no es su culpa', 'él tenía razones para pensar que *p*', 'todos habríamos creído lo mismo en las mismas circunstancias', etc. Así, pues, en este caso, la idea de justificación total o completa, de modo que la posibilidad misma del error quedara lógicamente excluida, es sencillamente absurda. Esto sólo se puede exigir de la otra noción de justificación. Es así como funcionan nuestros conceptos de justificación y de saber. Lo contrario equivaldría a eliminar o cancelar *a priori* toda clase de mentiras, engaños, errores, etc., de los cuales (dicho sea de paso) sistemáticamente se nutren los contra-ejemplos de tipo Gettier.

## VIII) *Conclusiones*

Estamos, pienso, en posición de plantear la pregunta crucial: ¿constituyen los contra-ejemplos de tipo Gettier una refutación de la caracterización clásica del conocimiento o de la definición clásica de 'conocimiento'? La respuesta es: obviamente que no. Lo que sí habremos de tener presente es lo siguiente: hay un uso de 'saber' que hace de nuestro concepto "saber" un concepto de éxito y es, por así decirlo, "retrospectivo". En este caso, la posibilidad de error está excluida o cancelada. Hay otro uso, sin embargo, que hace del mismo concepto uno tentativo y es, para seguir con las caracterizaciones temporales, "proyectivo". En este segundo caso, no puede la justificación, por excelente que sea, asegurar el éxito. Aquí la idea de justificación a la que nada puede echar por tierra es sencillamente inapropiada. Esto es obvio: la justificación de nuestras pretensiones de conocimiento no pueden tener la fuerza de implicaciones formales. Después de todo, no tiene nada de raro que dudemos en afirmar si sabemos algo o no. Pero el que dudemos no quiere decir que estamos meramente adivinando. La diferencia entre adivinar y saber consiste precisamente en que en el segundo caso ofrecemos

evidencias, tenemos justificaciones de alguna clase en favor de nuestras creencias. Disponemos además de criterios objetivos para las justificaciones, de las cuales (como ya se dijo) hay toda una variedad. Nada más absurdo, por ejemplo, que pretender justificar una hipótesis de biología como se justifica un teorema de lógica, pues si es eso lo que se pretende entonces simplemente no habría tal cosa como conocimiento biológico. En general, yo diría que las aplicaciones de "saber", "justificar" y demás están contextualizadas y es sólo en contextos concretos que permiten hacer movimientos en los juegos de lenguaje. Pero no es así como los filósofos clásicos, como Gettier, razonan. Ellos hablan del saber en general, del pensar en abstracto, del creer a secas. Es, pues, normal que incurran en equivocaciones y confusiones. Así, lo único que Gettier muestra es que la definición clásica, que vale sin excepciones en o para el uso retrospectivo de "saber" o "conocer", no vale de igual modo en o para sus usos proyectivos. Lo interesante de los ejemplos de tipo Gettier es que surgen precisamente porque no se reconocen las asimetrías temporales de verbos como "saber" y ello induce a que se exijan cosas que más que inalcanzables son absurdas. Por no haberse fijado en las aplicaciones de los términos y, por lo tanto, por no haber detectado que una misma palabra da lugar a dos conceptos, semejantes o emparentados pero no idénticos, o dicho de otro modo: por conformarse con análisis puramente formales de nuestros conceptos, era natural que Gettier se viera envuelto en las dificultades que tantos debates han generado. Pero nuestra conclusión, pienso, está asegurada: una vez más, a final de cuentas detrás o debajo de una apasionante polémica filosófica, en este caso, del conflicto entre una definición del conocimiento y un cierto esquema especial de contra-ejemplos conocidos como 'de tipo Gettier', lo que encontramos no es más que una confusión, una confusión conceptual.

# 2

# EL PROBLEMA GENERAL DEL ESCEPTICISMO

## I) *Introducción*

Vimos que la concepción tradicional del conocimiento ha sido puesta en crisis, a pesar de que, cuando es bien entendida, en realidad no hay nada qué objetar a ella. Lo único que hay que hacer es delimitar correctamente su espectro o rango de aplicación. No obstante, el hecho de que se le haya criticado induce a pensar que hay graves problemas en relación con el conocimiento humano. Como vimos, un prejuicio general que anima los ataques a dicha concepción es el de que la referencia de la palabra 'conocimiento' no satisface las condiciones que algunos filósofos piensan que debe cumplir. De esto se infiere que lo que en el fondo sucede es que ni siquiera sabemos bien a bien de qué hablamos cuando hablamos de conocimiento. Esto, que le ha dado una orientación muy especial a la epistemología, es un enfoque contemporáneo. A diferencia de lo que ocurre en nuestros días, sin embargo, antiguamente el problema del conocimiento no se planteaba en términos de definiciones y contraejemplos, sino más bien en términos de clases de verdades, de indubitabilidad y de certeza . Es así que en la tradición, y sobre todo en la que se inicia con Descartes, la meta primordial de la teoría del conocimiento fue la de reconstruir y presentar el conocimiento humano como un conjunto organizado de verdades, con fundamentos sólidos, esto es, con verdades inmunes a toda clase de duda en la base. Esto amerita ciertas aclaraciones.

Por razones que ya nos son familiares, los filósofos convencionales asocian el conocimiento con la idea de una definición inatacable y, por ende, con las ideas de infalibilidad y de certeza. Ésta última es tanto interesante como compleja. En efecto, por 'certeza' se puede entender, en primer lugar, un estado mental particular, pero también una cierta cualidad objetiva especial de nuestra estructura proposicional. Podemos hablar tanto de encontrarse en un estado de certeza (*i.e.*, de no duda, no

vacilación, no titubeo) como de un pensamiento o una proposición cierta. Una proposición así sería una proposición que no podría ser falsa y sería, asimismo, una proposición que proporcionaría o generaría en nosotros un estado de certeza total. Naturalmente, es de primera importancia determinar si hay o puede haber verdades así. Algunos pensadores han sostenido que la certeza, en el segundo de los sentidos mencionados, es humanamente inalcanzable. Por ello, han razonado, si el conocimiento implica perfección entonces tiene que ser indubitable, pero en ese caso habrá que reconocer que nunca podremos hablar de "conocimiento humano" en absoluto. Esta es la raíz de lo que puede denominarse el 'reto del escéptico': la tesis de que el conocimiento, en el sentido de un conjunto de proposiciones verdaderas e indudables, es imposible, ilusorio, irreal. Así entendido, el argumento escéptico puede quedar articulado como sigue:

*a)* no se puede, en sentido estricto, hablar de conocimiento a menos de que lo que se conoce se conozca con certeza.
*b)* Conocer con certeza es conocer de manera tal que la duda quede totalmente (desde un punto de vista lógico) eliminada.
*c)* Siempre será posible tener dudas respecto a la verdad de lo que supuestamente se conoce. Por lo tanto,
*d)* nuestras pretensiones de conocimiento no están nunca debidamente justificadas.

Desde esta perspectiva, absolutamente todo puede ser puesto en tela de juicio. La conclusión que se extrae es que, aunque hay algo que se le parece, no hay tal cosa como "conocimiento humano". Eso que pasa por conocimiento en el fondo no lo es.

Es evidente que podemos imaginar situaciones en las que, por increíble que parezca, creencias individuales básicas que normalmente no se nos ocurriría cuestionar resultaran falsas y que hubiera que desecharlas. Por ejemplo, supóngase que por una serie de casualidades, errores, acciones deliberadas, presiones, etc., el acta de nacimiento de una persona hubiera sido alterada o que al recién nacido en cuestión subrepticiamente se le hubiera cambiado de cuna en el hospital. Desafortunadamente, ello es perfectamente **posible**. En un caso así, esa persona estaría equivocada respecto a su propio origen, su propia identidad, con todo lo que ello acarrea. A pesar de que le concierne de manera tan fundamental, esa persona no sabría lo que cree saber. En caso de que se le demostrara que está en un error, tendría que desprenderse de multitud de creencias cruciales, decisivas, si no es que de todas. El abandono de su sistema básico de creencias podría inclusive llevarla a la locura. El escéptico entonces pregunta: si ello puede pasar en el caso de **una** creencia básica, de seguro que puede pasar en el de dos y si puede pasar con dos puede suceder con tres y así hasta abarcar la totalidad de las creencias de una persona. Por otra parte, si puede pasar eso con una persona, de seguro que puede pasar con dos, con tres, etc., esto es, con **todos** nosotros. Pero si ello

es posible, entonces nuestra idea de conocimiento está en serios problemas, porque ¿cómo podemos demostrar que no estamos equivocados en lo que creemos? Sin una demostración así, habría que admitir que no hay tal cosa como conocimiento sino, en el mejor de los casos, algo que tomamos por tal.

Por otra parte, si nos sentimos convencidos de que no es posible que el escéptico tenga razón, habremos de ofrecer algún argumento y aquí, una vez más, surgen serias dificultades, porque ¿en dónde está la falla del planteamiento escéptico? Intuitivamente sentimos que algo debe estar radicalmente mal en él, pues espontáneamente tendemos a pensar que aunque todo lo que él dice es lógicamente posible, el asunto no puede ser así y de hecho no es así. Empero, lo que sintamos o no sintamos no basta para eludir el reto escéptico, que es puramente intelectual. Por ejemplo, podríamos intentar demostrar que si bien el ejercicio que el escéptico efectúa vale para todas nuestras teorías consideradas aisladamente, *i.e.*, una tras otra, su posición se vuelve impensable si se desarrolla de manera sistemática y si se pretende hacerla valer para todas nuestras creencias consideradas globalmente. Pero ¿es correcto este argumento? ¿En qué radicaría el error del razonamiento escéptico en este caso? Recordemos que lo que el escéptico exige de su contrincante es una justificación total, una justificación que cancele de manera definitiva toda duda posible. Nuestra perplejidad brota del deseo espontáneo de refutar al escéptico, aunque en realidad lo que nosotros deberíamos preguntarnos es simplemente: ¿es posible, es legítimo exigir una justificación como la que él quiere? Vimos ya en el capítulo anterior que una solicitud como la escéptica es improcedente por estar fundada en una confusión conceptual, pero por el momento nuestro propósito no es tanto discutir con el escéptico como tratar de entenderlo. Por lo pronto y a riesgo de ser un tanto repetitivo, es menester insistir en el contraste entre las dos grandes líneas de respuesta al reto escéptico:

*a)* la de los esfuerzos tradicionales, los cuales han consistido en buscar creencias y justificaciones tan alambicadas o especiales que escapen a la duda escéptica y ésta quede así respondida, y
*b)* la de la estrategia wittgensteiniana, la cual consiste más bien en mostrar que eso que el escéptico pide es absurdo y que surge por incomprensiones referentes a nuestros conceptos epistémicos.

Es importante entender que el enfoque escéptico puede aplicarse libremente en cualquier contexto de conocimiento. Se le puede aplicar, por ejemplo, a nuestras creencias acerca de la realidad de las mentes de otros. Por ejemplo, un planteamiento escéptico simple corre más o menos como sigue: yo sé por introspección o de manera, por así decirlo, "directa", que tengo recuerdos, creencias, sensaciones, etc. Por decirlo filosóficamente (esto es, de manera equívoca y engañosa), sé o conozco lo que creo, lo que

quiero, lo que anhelo y demás. Nótese que puedo equivocarme respecto a mis propios estados de conciencia y actitudes proposicionales, es decir, puedo confundirlos, por lo que inclusive yo en mi propio caso necesito un criterio para identificarlos y re-identificarlos, y es dudoso que dispongamos de criterios así; pero, y esto es lo que por el momento nos interesa, ¿cómo podría yo saber que los seres con cuerpos como el mío al igual que yo tienen pensamientos, deseos, imágenes y así sucesivamente tal como yo los tengo? Después de todo, yo no tengo un acceso directo a la "vida mental" de los demás, es decir, como el acceso privilegiado del que gozo en mi propio caso. En este sentido ¿cómo puedo "saber" que en verdad hay otros en absoluto? El escéptico exige una respuesta a estas inquietudes, las cuales son (huelga decirlo) puramente "intelectuales", es decir, no tienen ninguna repercusión en nuestra vida diaria. Ni el más fanático o radical de los escépticos deja de tratar a los demás como siempre lo ha hecho sólo porque considere que es lógicamente **posible** que la persona que tomaba por su madre en el fondo sea un robot. Pero nuestro problema no es el de convencer al escéptico de actuar de tal o cual modo, sino el de desbaratarle su argumentación (o, si no podemos hacerlo, reconocer que no es posible refutarlo y entonces aceptarla). Así, pues, inclusive si de hecho en la vida cotidiana nadie tiene tiempo (o humor) para enfrentar el reto escéptico, éste es *prima facie* perfectamente viable. Veremos poco a poco, a través del examen de algunos textos clásicos, que aunque una refutación del escepticismo, es decir, una respuesta directa satisfactoria y definitiva al reto que plantea no es ni simple ni fácil, ello en el fondo no representa para él una victoria, porque hay otro modo de neutralizarlo. La vía para liberarse en forma definitiva de los espejismos del escepticismo y del anti-escepticismo, la vía para sus bloqueos y desmantelamientos, no es (como veremos en la segunda parte) sino la del análisis gramatical.

Antes de polemizar con él, el escepticismo requiere ser mínimamente aclarado. Ser escéptico en relación con cuestiones en donde el error es probable, en donde es un hecho que cualquiera puede equivocarse, no es ser un escéptico filosófico, sino simplemente ser razonable. El escepticismo filosófico surge más bien cuando, sin darnos cuenta, rebasamos los límites de lo razonable, *i.e.*, cuando nuestra duda abarca no sólo creencias de alta complejidad, sino también creencias simples que en general no ponemos en tela de juicio ni tenemos por qué hacerlo. Como lo hará ver Wittgenstein, nos las habemos con una duda escéptica cuando ésta se transmuta de práctica en meramente especulativa, esto es, en duda estéril. Lo que hay que entender es que el filósofo juega con el hecho de que no hay una línea nítida de demarcación entre el escepticismo filosófico y el razonable. Lo curioso, empero, es la inferencia que él traza. Según él, dado que, consideradas una tras otra, en forma aislada, **todas** nuestras creencias **pueden** ser falsas, entonces todas ellas, en el sentido del todo que conforman, pueden serlo y si ello es así ¿dónde empieza y dónde termina el "conocimiento"? Más aún: ¿tendremos derecho de seguir hablando de "conocimiento humano"? Esto amerita algunas aclaraciones suplementarias.

Quizá más importante que la cuestión, especulativa o semi-factual, de si sería **posible** que estuviéramos equivocados en relación con la totalidad de nuestras creencias, está la cuestión de si siquiera sería **inteligible** para nosotros tal situación. Empero, antes de plantearnos preguntas como esta no estará de más impregnarse, aunque sea en pequeñas dosis, del espíritu del escéptico filosófico. En otras palabras, será útil intentar contemplar las cosas desde su perspectiva, pues habría que admitir que ésta puede resultar atractiva y hasta convincente. Por ejemplo, un escéptico podría empezar por decirnos que es innegable que no hay nada que objetar a la afirmación de que nos equivocamos en temas o asuntos para los cuales tenemos que realizar complicados cálculos, operaciones, etc. Por ejemplo, alguien que juega a la Bolsa puede fácilmente equivocarse y perder su dinero; un doctor puede equivocarse y diagnosticar mal a su enfermo y éste, como consecuencia de ello, morir; todos podemos confundir en la calle a una persona y tomarla por otra. Todo esto es imaginable, pero si es imaginable que alguien se equivocara en situaciones como esas ¿no es entonces también imaginable que efectivamente alguien cometiera **todos** esos errores? Imaginable ciertamente lo es y, se argumenta, si es imaginable también es posible. Pero entonces: ¿acaso no podría también darse el caso de que alguien estuviera equivocado en relación con toda clase de creencias, incluyendo creencias que para nosotros son fundamentales, creencias que Bertrand Russell llamó (quizá equívocamente) "instintivas", *i.e.*, creencias que simplemente en la vida cotidiana ni se nos ocurre cuestionar? ¿Cuál sería el argumento para aceptar la posibilidad del error en un caso y rechazarlo en otro?

Es relativamente obvio que la argumentación escéptica descansa en la tesis (o se identifica con ella), muy fuerte, de que si uno "conoce" una proposición *p*, entonces debe ser **lógicamente imposible** dudar de *p*. Nosotros ya tenemos razones para pensar que es debatible el que semejante exigencia sea razonable, viable o legítima. Vimos ya, por ejemplo, que hay asimetrías involucradas en los tiempos de los verbos que el filósofo tradicional, el escéptico incluido, sencillamente no detectan y puede argumentarse que es por eso que surgen las dificultades que desembocan en el famoso "reto del escéptico". En efecto, es claro que en esta gran problemática del escepticismo se **presupone** una concepción del conocimiento que es cuestionable y presumiblemente errada, pues entre otras cosas se ignoran facetas del concepto de conocimiento que son relevantes y que, cuando se les toma en cuenta, impiden que el pseudo-problema filosófico brote. De esto, sin embargo, que exige ser demostrado y que, como veremos no es tan fácil de lograr, nos ocuparemos detalladamente en la segunda parte del libro. Por lo pronto, nos limitaremos a señalar que es más que cuestionable que de hecho tengamos en todo contexto una concepción tan fuerte del conocimiento (y que tengamos necesidad de ella), esto es, una concepción del conocimiento como algo lógicamente infalible. Por otra parte, como veremos más adelante, el razonamiento escéptico parece comportar una falacia: se pasa de 'si sé que *p*, entonces no puedo estar equivocado respecto a *p*', que es verdadero, a 'si sé que *p*, entonces *p* **tiene** que ser verdadera', que

es falsa. Veremos que hay razones para objetar a esta aparentemente inocente transición. Con base en razones que ya ofrecimos, podemos asegurar que el que alguien conozca algo no implica que no pudiera estar equivocado. Sin embargo, antes de criticar el enfoque y el tratamiento escépticos del conocimiento, es nuestro deber encararlo tal como él se presenta e intentar hacer ver que, inclusive en sus propios términos, es insatisfactorio. Dejaremos la cuestión del desmantelamiento de su planteamiento para la segunda parte, esto es, para cuando presentemos de manera sistemática el tratamiento wittgensteiniano del tema.

Antes de pasar a la fase crítica del planteamiento escéptico, será útil resumir lo que hemos venido diciendo. El escepticismo es importante en la historia de la filosofía porque ha constituido una excelente vía para el debate filosófico. De hecho, hay pensadores que han sostenido que en responder al escéptico consiste fundamentalmente la especulación y la discusión filosóficas. Quizá esto no sea del todo cierto, pero hay algo de verdad en ello. Esto nos permite proponer la idea de que en el fondo quizá haya dos formas de escepticismo, una genuina y una espúrea; hay un escéptico razonable y uno insensato. Por una parte y como ya dijimos, es un hecho que podemos ser escépticos en relación con cualquier tema. Por ejemplo, si alguien dice que sabe que la política del Banco Mundial es acertada, podemos ser escépticos y cuestionar su posición y sus argumentos; si una persona nos dice que sabe cómo nacen las estrellas, podemos sentir desconfianza, adoptar una actitud escéptica e interrogarla, y así sucesivamente. En principio, en casos "normales" el escepticismo debe poder ser superado. Por ejemplo, en el caso del debate acerca de la existencia de Dios, es el escéptico quien fuerza a que se ofrezcan pruebas cada vez mejor elaboradas, quien señala fallas en ellas, etc., es decir, quien hace progresar el debate. Esta clase de escepticismo es sumamente útil: nos obliga a afinar nuestras posiciones, a pulir nuestros argumentos, a perfeccionar nuestro pensamiento. En este sentido, ser escéptico es ser crítico. Empero, hay una segunda clase de escepticismo, emparentado con el anterior pero diferente, por difícil que sea aprehender y describir la diferencia. Me refiero al escepticismo filosófico. La actitud crítica es la misma en ambos casos, pero en este segundo caso el escepticismo es, por así decirlo, total y, por consiguiente, distorsionado. Su función es más bien negativa y puramente destructiva. En todo caso, lo que parece ser la diferencia fundamental entre ambas formas de escepticismo radica en sus respectivas modalidades de utilidad y practicalidad: hay una duda que de resolverse hace avanzar el conocimiento y hay una duda que deja todo exactamente igual. Parte de la aportación de la discusión wittgensteiniana en torno a la certeza y demás nociones epistémicas consiste precisamente en haber detectado, aislado y neutralizado en forma definitiva el escepticismo filosófico en general, esto es, la modalidad espuria de escepticismo.

Daré por supuesto que es claro por lo que hemos dicho que hay tal cosa como el "reto del escéptico", el cual se plantea en términos, por así decirlo, impersonales

y atemporales y que tenemos una idea suficientemente clara de en qué consiste. Ya es hora de que examinemos el escepticismo no en abstracto, sino en sus manifestaciones históricas concretas y es de un caso particular de propuesta escéptica que pasaremos ahora a ocuparnos.

## II) *Escepticismo cartesiano: orígenes y fuentes*

### *A)* Trasfondo histórico

A pesar de que siempre podremos encontrar antecesores y antecedentes para cualquier punto de vista, quizá no sería descabellado señalar que el primer planteamiento escéptico sistemático y recuperable como programa filosófico por los profesionales de la filosofía del siglo XX lo encontramos en la obra de René Descartes. Ello es perfectamente explicable. A grandes rasgos pero sin caer en simplificaciones desmedidas, tal vez podamos decir que el problema general del conocimiento se le planteaba a Descartes del siguiente modo: durante la Edad Media, se generó toda una concepción del mundo y de la vida que tenía como eje al concepto de Dios. Con Dios en el centro, los pensadores de la época explicaban cosas tan diversas como la percepción, las pasiones, la estructura y el orden sociales, la vida mental, la existencia del universo, la moralidad, etc. Sin embargo, el desarrollo de las investigaciones empíricas, sobre todo en astronomía, en física y en biología, fueron paulatinamente corroyendo el edificio del conocimiento que había servido durante cerca de 10 siglos. Poco a poco, la cosmovisión medieval fue dejando de ser operativa o funcional y acabó por convertirse en un cascarón inservible. El sistema de creencias que hasta entonces había prevalecido se fue derrumbando sólo que, como era de esperarse, no se tenía ya preparado un sistema alternativo con el cual remplazarlo. Por otra parte, se habían ido acumulando multitud de conceptos y datos nuevos que no eran acomodables en el antiguo molde, pero nadie había construido el molde nuevo que se necesitaba para que en él pudieran ser colocados, organizados, engarzados sistemáticamente. Urgía, pues, poner orden en eso que amenazaba con convertirse en un auténtico caos cognoscitivo. Era obvio que no se podía hablar en absoluto de conocimiento si no se tenía una idea clara de qué conceptos (o clase de conceptos) eran fundamentales ni de cómo jerarquizar los conceptos y los descubrimientos almacenados. Es aquí que Descartes jugó un papel de suma importancia, porque lo que en el fondo él logró fue articular una primera gran propuesta de reorganización del todo de nuestro aparato conceptual y de las verdades, factuales y formales, ya establecidas. Gracias a él se logró tener un cuadro relativamente claro de qué conocimientos son básicos y cuáles derivados, así como de cómo se vinculan unos con otros. Esto es algo que queda

recogido en su famoso ejemplo del "árbol del conocimiento": para él, el conocimiento humano es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas las diversas ciencias. Por qué la metafísica queda identificada con las raíces es algo que se nos irá haciendo comprensible a medida que avancemos. Por lo pronto hay algo innegable: Descartes tenía toda la razón en considerar a la física como la ciencia más básica. La física se ocupa de la materia de la manera más general posible, por lo que su horizonte de estudio abarca a todos los cuerpos y como todas las demás ciencias se ocupan de diversas facetas de los cuerpos (crecimiento, desarrollo, cambios, etc.), todas las ciencias son de alguna manera subsirvientes de la física, dependen de ella. Para nuestros propósitos, sin embargo, la pregunta curiosa y crucial es: ¿cómo y por qué la física a su vez depende, en algún sentido, de la metafísica? Para comprender esto, tenemos que dejar las consideraciones generales y pasar al examen del contenido de algunas importantes aseveraciones cartesianas.

### *B)* Trasfondo analítico

El programa general de Descartes es un programa de "fundamentación del conocimiento". ¿En qué consiste un programa así? Básicamente, en ir mostrando cómo unas verdades "se derivan" de otras, más fundamentales, y cómo transitamos paulatinamente desde verdades sólidas, perfectamente establecidas, hasta verdades más o menos probables, más o menos aceptables. En ambos casos nos las habemos con verdades, pero hay una diferencia fundamental entre los grupos de verdades a que da lugar el programa en cuestión: se supone que el de las verdades absolutamente fundamentales son indudables, por lo que proporcionan **certeza**. Posteriormente veremos que es muy fácil hacer un mal uso de la noción de certeza, esto es, hacer un uso filosófico de ella, pero por el momento nos contentaremos con constatar una ambigüedad: en el contexto cartesiano, por 'certeza' se entiende tanto un estado mental especial como una cualidad o un rasgo peculiar de un pensamiento o una proposición, que es lo que genera dicho estado mental. Ilustremos esto. Sabemos que Napoleón ganó la batalla de Marengo. Se trata de un hecho tan bien establecido por los historiadores que en realidad parece un tanto ocioso pretender cuestionarlo. Sin embargo, no es imposible que se hicieran nuevos descubrimientos, que se encontraran documentos insospechados y que se tuviera que concluir que, en el momento en que estaba desarrollándose la batalla de Marengo, Napoleón estaba no en Italia, sino en París, festejando alegremente con Josefina. Aunque sea sumamente improbable, de todos modos no hay ninguna incongruencia intrínseca o interna en el pensamiento de que no fue Napoleón quien ganó esa batalla. Pero lo que esto implica es que el pensamiento "Napoleón ganó la batalla de Marengo" no es de los que proporcionan o acarrean certeza. Y es claro que lo que

lógicamente acontece con este pensamiento sucede con prácticamente cualquier otro. La pregunta es entonces la siguiente: ¿hay acaso verdades de la otra clase, *i.e.*, de las que sí proporcionan certeza? En palabras de Russell, ¿hay acaso verdades que sean tales que ningún hombre razonable pueda ponerlas en duda? El escéptico sostiene que no y, por lo tanto, sostiene que no hay tal cosa como "conocimiento". Veamos un poco más en detalle cómo se procede desde una perspectiva cartesiana.

### III) *La duda cartesiana y la reconstrucción del conocimiento*

Independientemente de si en última instancia los argumentos de Descartes son válidos o no, el hecho es que este último se desprende (o hace como que se desprende) de **todas** las verdades normalmente aceptadas. Por sorprendente que parezca, no hay ninguna verdad que no pueda ser puesta en tela de juicio, no en el sentido de que pensemos que su negación sea de hecho o probablemente verdadera, sino en el estricto sentido lógico de que su negación no sería una contradicción, un absurdo. Pero esto es sumamente problemático, porque puede razonablemente sostenerse *a priori* que en general si una proposición $p$ tiene sentido, su negación $\sim p$ también lo tendrá, por un principio relativamente obvio, *viz.*, que no podemos pasar de una expresión con sentido a una sin sentido tan sólo por anteponerle o sustraerle el signo de negación. Y como este principio se aplica a todas las oraciones bien formadas de nuestro lenguaje, entonces si aceptamos la idea cartesiana de duda, efectivamente nos quedamos sin ninguna verdad que no sea en principio rechazable. Podremos afirmar, en la simbología cartesiana, que no hay pensamiento que no esté expuesto al demonio de la duda. En realidad, lo que debería decirse sería más bien que no hay proposiciones genuinas que logren eludir el demonio de la negación. Si esto fuera correcto, se estaría mostrando que el escepticismo cartesiano es totalmente improcedente. Ahora bien, es claro que no es así como Descartes ve el problema, puesto que hay ciertas verdades que, por lo menos según él, son excepciones a este principio semántico general. Por el momento, lo que tenemos que preguntar es: ¿qué es entonces el conocimiento para Descartes y dónde empieza?

El conocimiento es un conjunto de verdades de muy diversa clase. Por lo pronto, están las verdades empíricas o factuales, las cuales incluyen tanto a las verdades de las diversas ciencias como a las verdades de la vida cotidiana. Están también las verdades de las matemáticas y la lógica. Hay quien desearía incluir verdades de la religión y de la ética. Todas ellas conforman eso que estaríamos dispuestos a llamar el 'conocimiento humano'. Lo que Descartes se propone hacer es mostrar que, así como está, este cuerpo inmenso de verdades no incluye verdades que satisfagan las condiciones que **su** concepción del conocimiento exige o impone. Él sí cree que hay tal

cosa como conocimiento, sólo que la primera fase de su labor para demostrar tal cosa es meramente destructiva. Convertido en escéptico, Descartes va a cuestionar y a rechazar el *corpus* de verdades normalmente aceptadas. Veamos rápidamente cómo procede.

*A) El ataque en contra de los sentidos.* Descartes no empieza su examen con el estudio de las diversas ciencias por la sencilla razón de que éstas presuponen algo mucho más básico, esto es, las verdades conectadas con los sentidos o derivadas, de una u otra manera, de ellos. El problema es que a menudo los sentidos "nos engañan": es innegable que sufrimos multitud de errores perceptuales. Por consiguiente, y siendo en esto perfectamente coherente, Descartes sostiene que las verdades "sensoriales" no pueden fungir como fundamento del conocimiento, puesto que pueden ser puestas en duda, no proporcionan certeza y su negación no es una contradicción. Ilustremos esto rápidamente mediante unos cuantos ejemplos sencillos.

Supongamos que vamos por carretera, en tierra caliente. ¿Qué es lo que vemos o cómo vemos la carretera? ¡La vemos mojada! Pero resulta que si nos bajamos del automóvil y tocamos el suelo de inmediato nos percatamos de que la carretera está más seca que un cadáver. En este caso o nos equivocamos táctilmente o nos equivocamos visualmente, pero en uno de los dos casos estamos en el error. Otro caso: introducimos una vara en un estanque y vemos que la vara se dobla, aunque por otra parte sabemos que sigue siendo recta. Vemos un elefante a distancia y lo vemos como un objeto no mayor que una pulga, pero nos acercamos y nos percatamos de que los insignificantes somos más bien nosotros. Ejemplos como éstos hay un sinfín. Lo que a nosotros incumbe, empero, es constatar que las verdades o los juicios que se fundan en los sentidos son falibles, por incuestionables que nos parezcan en el momento de su emisión. Y la regla metodológica a la que apela Descartes es que si algo ha fallado en alguna ocasión, entonces puede fallar en otras. Se sigue que las verdades asociadas con los sentidos no sirven para fundamentar el conocimiento, pues no cumplen con los requisitos que el concepto cartesiano de conocimiento impone. Esto que hemos presentado es un primer argumento, muy discutido en el siglo XX y conocido como el 'argumento de la ilusión'. Sobre él regresaremos posteriormente y en detalle, cuando veamos algunas teorías de la percepción.

*B) El argumento del sueño.* Descartes es, como ahora veremos, radical en su enfoque y en su proceder. Alguien le podría replicar que si bien los sentidos nos engañan cuando los objetos percibidos están lejos, se encuentran súbitamente metidos en *media* como agua, aceite, tras vidrios de colores, etc., es poco plausible sostener que nos engañamos con verdades más elementales, más básicas, como las de que nos llamamos de tal o cual modo o que la Tierra es nuestro planeta. Pero Descartes tiene el argumento perfecto para nulificar esta sugerencia. Su argumento es el argumento del sueño. Lo que él sostiene es que es imposible distinguir entre las "experiencias" que se tienen durante

el sueño de las que se tienen durante la vigilia. O sea, cuando uno está teniendo un sueño uno no **sabe** que está soñando. Si lo supiera, entonces no estaría soñando sino que estaría teniendo un **ensueño**, que no es lo mismo. Pero entonces ¿cómo podría yo saber si lo que está pasando en este momento por mi mente no es una vez más un sueño? Es perfectamente posible, esto es, concebible, que dentro de un par de minutos yo me despierte y exclame: "¡Qué curioso! ¡Soñé que estaba dando una clase en un aula de la Facultad de Filosofía y Letras!" ¿Cómo podría yo determinar no sólo que ello no es así, sino que **no puede** serlo? Si no es posible demostrar que ello no es **lógicamente** imposible, tendremos que aceptar que el error es posible inclusive respecto a nuestras creencias más sólidas, nuestras creencias incuestionadas, las más "naturales". En otras palabras, tendremos que reconocer que **toda** proposición **empírica** es cuestionable, es decir, puede ser puesta en tela de juicio, en duda. Por lo tanto, no es con las proposiciones empíricas que tocamos fondo en nuestro intento por fundamentar el conocimiento humano. Si éstas fueran su estrato último, habría que reconocer que sencillamente no estamos filosóficamente autorizados a hablar de "conocimiento". Regresaremos, desde luego, sobre el argumento de los sueños, pero por el momento proseguiremos con nuestra exposición de algunos argumentos de Descartes.

*C) La hipótesis del genio maligno*. En contra del argumento del sueño podría sostenerse que aunque los contenidos mentales sean engañosos, en el sentido de que, por así decirlo, no responden a nada real y de que podemos dudar de si los elefantes que veo son la imagen o la representación mental de auténticos elefantes, ello no invalida la convicción de que no podríamos dudar de que 2 elefantes mentales más 2 elefantes mentales necesariamente suman 4 elefantes mentales. Parecería, por consiguiente, que aquí sí llegamos a un plano o reino de verdades que son realmente inmunes a la duda. Me refiero al reino de las matemáticas, en un sentido amplio de la expresión (mas, por razones que luego daremos, no tan amplio que incluya a la lógica).

Ahora bien, aunque la idea es atractiva y, desde luego, puede reforzarse de diverso modo, Descartes la echará por tierra por medio de un mecanismo puramente lógico, presentado bajo la forma de una hipótesis un tanto descabellada. Tengo en mente, claro está, la hipótesis del genio maligno. La idea de Descartes es sencilla y es la siguiente: nadie puede negar que en matemáticas, en por ejemplo álgebra o en el cálculo diferencial, donde nos las habemos con cadenas largas de transformaciones de signos, podemos equivocarnos. Inclusive en una mera suma de 10,000 dígitos podríamos fácilmente cometer errores y ello a pesar de que no estaríamos haciendo otra cosa que sumas, esto es, efectuar las operaciones aritméticas más sencillas. Pero es claro que si podemos equivocarnos en el paso 1000 de una prueba, podemos equivocarnos en el paso 999 y si podemos equivocarnos en el paso 999 podremos hacerlo en el paso 998 y así sucesivamente. Por lo tanto, podríamos equivocarnos en el paso 1. Descartes lo expone como sigue: para no apelar a Dios, el cual juega otro papel en su sistema (a saber, uno

benéfico), Descartes imagina a un dios malo, a un genio maligno que se divierte engañándonos desde la primera operación, haciéndonos creer que estamos en lo cierto aunque estemos equivocados. Una vez más, en realidad lo que Descartes está diciendo es simplemente que es **lógicamente posible** que nos equivoquemos inclusive en relación con las verdades elementales de la aritmética. Podríamos nosotros estar plenamente equivocados y no percatarnos de ello. Y mientras no se demuestre que eso es una imposibilidad lógica, las verdades de las matemáticas tampoco pueden funcionar o ser vistas como el fundamento del conocimiento. En este caso, el argumento de Descartes parece fundarse en la idea de que, por lo menos a primera vista, decir que 2 + 2 no es igual a 4 no es decir algo auto-contradictorio. Evidentemente, esto es debatible en grado sumo.

Nos quedamos entonces con un problema sin resolver. Si Descartes tiene razón, ninguna de las proposiciones que empleamos normalmente puede pasar por conocimiento. Pero entonces ¿no hay tal cosa como conocimiento humano? ¿Es imposible responder exitosamente al reto del escéptico? Antes de intentar responder a esta pregunta, quisiera rápidamente revisar diversos aspectos de los razonamientos cartesianos.

*D) Existencia y pensamiento.* Por asombroso que nos resulte, una de las cosas que Descartes tiene que poner en duda es la creencia de que tiene un cuerpo. Aquí surge un primer resultado sorprendente: puedo pensar en mí mismo sin forzosamente tener que pensar en mi cuerpo. Esto parece implicar que mi existencia es independiente de la existencia de mi cuerpo y de esto parece seguirse que yo y mi cuerpo ¡somos dos cosas lógicamente independientes! Por otra parte, la proposición 'yo existo', expresada por mí, resulta imposible de rechazar y parece cumplir con el requisito fuerte que Descartes impone para enfrentar el mecanismo de la duda metódica: no hay demonio imaginable que pueda engañarme respecto a mi propia existencia, por la sencilla razón de que no puedo dudar de que pienso y que cada vez que pienso manifiesto *ipso facto* que también existo. O sea, no se me puede convencer de que no existo, siendo yo algo diferente de mi cuerpo. Si yo pensara o tuviera certeza de que no existo, con ello mismo estaría refutando la proposición en cuestión: el que yo me diga a mí mismo, en un lenguaje natural o en uno mental, que no existo, basta para probar (en el sentido más fuerte que pueda haber) que existo. Parecería, por consiguiente, que estamos empezando a tocar fondo y que por fin hemos llegado al nivel de los verdaderos fundamentos del conocimiento. Lo que ahí encuentro es **la certeza de mi propia existencia**.

Recordemos que la filosofía cartesiana es por excelencia una filosofía de sustancia. La existencia, por lo tanto, tendrá que ser concebida como existencia **de** sustancias de alguna índole. Cabe entonces preguntar: ¿qué es para Descartes una "sustancia"? Obsérvese para empezar que su noción de sustancia no coincide con la de Aristóteles, para el cual una sustancia es aquello de lo que se predican atributos pero no puede ser predicado de nada, ni con la de Leibniz, para el cual una sustancia es el sujeto lógico de las proposiciones. Para Descartes, sustancia es aquello que sólo requiere de la existencia

de Dios para existir. La sustancia es aquello que depende sólo de Dios. Esto llevará a Descartes a admitir sólo dos sustancias: la materia (extensión) y la mente (pensamiento). En este punto, la noción cartesiana de sustancia choca con la spinozista, de acuerdo con la cual sólo Dios podría ser tenido como sustancia, puesto que para Spinoza es sustancia sólo aquello que es causa de sí mismo. Si en relación con el concepto de sustancia Spinoza representa un progreso frente a Descartes o no es algo de lo que no nos ocuparemos aquí. Lo que en todo caso es cuestionable es que lo que Descartes tiene que decir en relación con la sustancia represente un progreso frente a Aristóteles.

Regresemos a nuestro tema. Para los objetivos de quien aspira a desarrollar un programa de fundamentación del conocimiento, tener la certeza de que existo es de todos modos muy poco, entre otras razones porque sigo sin saber qué clase de cosa soy. Dejaremos de lado los supuestos "criterios" cartesianos para la determinación de pensamientos que no pueden ser puestos en duda, a saber, la claridad y la distinción, ya que no parece tratarse de genuinos criterios en la medida en que inevitablemente están impregnados de mentalismo. Para nosotros, empero, lo importante es que la duda respecto al cuerpo, entendido como algo con límites espaciales, es tal que no permite que le atribuyamos ningún principio del movimiento. El cuerpo es esencialmente extenso, pero también esencialmente inerte. Ciertamente, el cuerpo que uno supone que tiene está animado, pero la animación no puede provenir del cuerpo mismo. Lo interesante es precisamente que un cuerpo pueda ser animado sólo por algo diferente y externo a él. Ahora bien, si se elimina el cuerpo como algo que con toda certeza me pertenece se eliminan al mismo tiempo muchas de sus funciones, como las meramente vegetativas. Pero ¿acaso la eliminación del cuerpo y **sus** funciones implica la eliminación de **todas** las funciones? Según Descartes no: quedan las funciones "mentales", las cognitivas. Habría atributos de uno mismo que el rechazo del cuerpo no bastaría para descartar. En particular, está la función o el atributo de pensar. Pensar no es ciertamente algo que el cuerpo haga. Nadie dice: "mi cuerpo piensa ahora que...", "mi cuerpo no está de acuerdo en que...", etc. Soy **yo** quien piensa y en la medida en que es lógicamente posible desligar el pensamiento del cuerpo y, por lo tanto, hacer ver que, sea lo que sea, en todo caso yo no soy idéntico a mi cuerpo, se sigue que debo ser **otra cosa.** Esa "otra cosa" que yo soy es una "cosa que piensa". Mi existencia está ligada a mi pensar y lo está **necesariamente**. Puedo dudar de que tengo un cuerpo, pero no puedo desligar mi existencia de mi pensar, de mis pensamientos. Que haya pensamientos automáticamente muestra o revela que hay existencia. Más aún: según Descartes no puedo existir sin tener conciencia de que existo. Por eso a la pregunta '¿qué soy yo?', lo único que puede responderse es 'una cosa que piensa, una sustancia pensante'. Es esto lo que de hecho nos dice el famoso *dictum* cartesiano *cogito ergo sum.*

Descartes sostiene, pues, que si pienso es porque soy una cosa que piensa. Mi existencia queda establecida sobre la base de mi pensar, que es algo que no puedo

rechazar sin caer en contradicciones. Recuérdese que algo como esto ya había sido enunciado por San Agustín, según el cual "me equivoco, por lo tanto soy" (*fallum ergo sum).* Equivocarse pone de manifiesto que hay un algo que pensó mal, por lo que el error mismo revela que eso que pensó existe. Ese "algo" tiene que ser una cosa, una sustancia. Para Descartes es un "yo". El "yo" es una sustancia cuya esencia consiste en pensar. Se sigue que si el "yo" dejara de pensar automáticamente dejaría de existir. Descartes, por lo tanto, identifica existencia con conciencia puesto que, como ya se dijo, puede razonablemente sostenerse que para Descartes 'pensar' y 'estar consciente' son básicamente equivalentes.

No estarán de más unas cuantas palabras respecto a lo que Descartes entiende por *cogitare*, esto es, pensar y sus derivados (pensamiento). Para Descartes, la palabra 'pensar' sirve para englobar un sinnúmero de funciones "mentales". Están desde luego todas las actividades mentales relacionadas con el lenguaje y directamente dependientes de él, como por ejemplo negar, aseverar, inferir, describir, etc., o, si se prefiere, todas las **actitudes proposicionales**: pienso que, creo que, recuerdo que, imagino y demás; también están incluidas en "pensar" todas las funciones de la mente que incorporan el esencial elemento de "intencionalidad", como referir, querer decir, tener la intención de, entre otras. La intencionalidad de un acto mental consiste en su estar dirigido hacia algo. Se trata de un rasgo sustancial por completo diferente de los de la materia, la cual es (como ya se dijo) completamente inerte. Podemos ver que un río se mueve en una dirección particular, pero no decimos que "se dirige" en una cierta dirección: al río lo mueven ciertas fuerzas; el meteorito que cae no "apuntó" hacia la Tierra: simplemente cayó allí. En tanto que si yo deseo o quiero algo y actúo en concordancia, mi acción sí está dirigida por un acto mental previo o concomitante. Por último, habría que incluir las actividades o los estados indicados por verbos de experiencia: percibir, sentir, oler y demás. O sea, una cosa es tener los ojos abiertos y otra, muy diferente, tener la experiencia de ver. El ver es mental. "Pensar", por lo tanto, es en Descartes una noción técnica sumamente amplia. Y lo importante del asunto es que es justamente en el pensar que consiste la esencia de esa cosa que soy yo.

Podemos ahora retomar nuestro problema original, a saber, el de la fundamentación del conocimiento. El punto de partida aceptable para la re-estructuración de nuestro conocimiento lo constituye la existencia de mi **yo** y sus estados. Puedo equivocarme y creer que hay un mundo (mi cuerpo incluido), pero en lo que no puedo errar es en la certeza de mi propia existencia como ser pensante, por lo menos mientras estoy consciente. **Sé** que existo, puesto que decir 'No sé si existo' es internamente contradictorio. Pero si esto es realmente así, entonces dispongo ya de la plataforma que se requería para la reconstrucción del conocimiento: simplemente parto de los datos de la conciencia. Empero, aquí se plantea un problema serio, porque la certeza de mi existencia no es una garantía para la existencia del mundo objetivo, del mundo externo. Es claro

que lo que nos interesa no es nada más saber que en el mundo estoy yo y mi vida mental, mis impresiones, mis ideas, mis creencias, mis recuerdos, etc., sino que mis impresiones **corresponden** a entidades reales, a hechos objetivos, que mis recuerdos son de algo que efectivamente sucedió, que si percibo algo ese algo está fuera de mí y no es una mera alucinación, y así sucesivamente. El problema consiste en que no se ve cómo, sobre la base de la certeza de mi existencia, de la realidad de los contenidos de mi conciencia, pueda inferir algo, sea lo que sea, respecto a una realidad externa a mí. Después de todo, un mundo puede ser simultáneamente fantástico y congruente. Por eso es que el argumento del sueño exige una respuesta. Dado su planteamiento del problema del conocimiento, Descartes tenía que resolver el problema de cómo salir del mundo de la subjetividad en el que él mismo se había encerrado, puesto que independientemente del pensamiento que tuviera, ello sería siempre un *datum*, es decir, algo **dado** a una conciencia, a saber, la suya. Pero el conocimiento no es una mera suma de datos ni reducible a ellos. El problema para Descartes era entonces el de encontrar un mecanismo que le permitiera salir del estrecho horizonte constituido por su conciencia y sus *data*. ¿Cuál podría ser su estrategia para salir de este aprieto?

*E) Dios y el conocimiento*. Descartes sostiene que las ideas que tenemos se dividen en dos grandes grupos: las adquiridas y las innatas. De acuerdo con él, desde que nacemos, desde el momento de gestación o formación de nuestro yo, se implantan en él ciertas ideas, con total independencia de la "experiencia", concíbasele como se le conciba. Una de esas ideas es la idea de mí mismo, de mi "yo" y la idea de que soy una sustancia pensante. Ideas como esas son productos de la razón y deben poder ser halladas por el mero ejercicio de nuestro entendimiento. Es por esta facultad de la razón de encontrar en nosotros verdades no empíricas que a la escuela cartesiana se le conoce como "racionalista". Un racionalista es alguien que piensa que, sin atender a la experiencia, por meros razonamientos *a priori*, podemos descubrir verdades acerca de la realidad. Ahora bien, la idea de mi "yo" como una cosa pensante, aunada a la de los pensamientos que pueda tener, no es suficiente para romper lo que podríamos denominar el "campo de concentración de la conciencia y la subjetividad". Obviamente se requiere algo más, pero ¿qué podría ser ese algo más si la realidad de todo lo que hay en el mundo ya fue puesta en tela de juicio? Lo único que queda, el recurso último o supremo es Dios y es justamente a Él a quien Descartes apela. Pero para que dicho recurso funcione, Descartes tiene que convencernos primero de que la idea de Dios no es una idea empírica más. Su tesis es entonces que nosotros tenemos en forma innata, como una idea innata, la idea de Dios. Su argumento es el siguiente: las ideas que podamos tener, sean las que sean, tienen que estar asociadas, de uno u otro modo, con lo que normalmente llamamos nuestras 'percepciones'. Así, la condición para que podamos pensar en algo mucho más grande, bonito, etc., que las cosas supuestamente percibidas es que hayamos percibido cosas que nos parecen grandes, bonitas y demás.

Pero en este proceso de comparación, a lo único que podríamos llegar sería a la idea de algo enorme, gigantesco, colosal, más grande que todo lo visto mas siempre finito, limitado. Nunca podríamos por esta vía llegar a la idea de algo **infinitamente** grande, bueno, poderoso. La idea de infinito o de infinitud como algo actual es una idea para la cual no tenemos percepción alguna. No puede, por lo tanto, ser una idea adquirida. No obstante, la tenemos. Por lo tanto, tiene que tratarse de una idea innata. Y si es una idea innata tiene que ser también una idea legítima. Ahora bien, tener la idea de Dios no significa que Dios exista. Lo único que implica que la idea de Dios sea innata es que no es una construcción, un invento. Pero necesitamos pasar de la posesión de la idea a la demostración de que dicha idea tiene un referente, es decir, de que efectivamente Dios existe. Esto es lo que Descartes intenta hacer, para lo cual ofrece una variante del argumento ontológico de San Anselmo. La versión cartesiana del argumento es muy simple y reza como sigue: la definición de nuestra idea de Dios es la de que Dios es el ser con todas las perfecciones. La existencia es una perfección. Por lo tanto, Dios tiene existencia o existe. A Descartes el argumento le parece contundente y la verdad es que tendrían que pasar varios siglos para hacer ver que no es válido. Independientemente de ello, ahora sí: fundado en la certeza de mi existencia y de mi mundo mental y en la certeza de la existencia de Dios, Descartes piensa que puede reconstruir el conocimiento. El análisis del concepto de Dios le permite inferir que Dios, siendo infinitamente bueno, no puede permitir que nos estemos permanentemente engañando. Con Dios se neutraliza al genio maligno. Por lo tanto, cuando yo tengo imágenes visuales y creo ver una mesa, un coche, etc., lo que estoy viendo es una mesa, un coche, un perro o lo que sea. En otras palabras, Dios es la garantía de la realidad del mundo externo y de que mis creencias acerca de él no son falsas o erróneas, de que las cosas son realmente como las pienso. Así, el programa cartesiano de fundamentación del conocimiento humano tiene, por así decirlo, dos grandes pilares: el "yo" y Dios.

*F) El pensar y el "yo"*. La certeza del *cogito* tiene que ver, entre otras cosas, con el uso del pronombre personal 'yo': cada vez que alguien usa 'yo' lo usa para referirse a una entidad particular y nunca falla en hacer referencia a él. Más aún, cuando se usa 'yo' inevitablemente se le usa correctamente, esto es, para identificar al objeto (sujeto) correcto. No hay confusión posible al respecto: 'yo' siempre denota al hablante o, mejor dicho, a aquella sustancia que usa un cuerpo determinado (se supone que siempre el mismo) para expresarse. Así pasa en toda aseveración. Pero si el énfasis recae en el pronombre, entonces podría señalarse que no importa para nada el 'pienso' y que en lugar de 'pensar' Descartes habría podido utilizar cualquier otro verbo, digamos 'respirar' o 'comer'. Dicho de otro modo, parecería que él habría también podido decir 'mastico, luego existo'. Pero Descartes ya canceló dicha posibilidad: siempre será lógicamente posible dudar de que mastico, mas no de que pienso. Es de la certeza

que tengo de que pienso que infiero que existo. O sea, la posición de Descartes consiste en sostener que la mera intención de aseverar cualquier proposición en primera persona permite inferir la existencia de un "yo", puesto que ello equivale a efectuar un "acto de pensamiento". Así, el *cogito ergo sum* está diciendo que **yo** pienso, que acerca de eso no tengo la menor duda, que al emplear el pronombre personal 'yo' me apunto a mí mismo y que con ello aseguro mi existencia, puesto que dicho pronombre tiene siempre un carácter referencial. Todo esto (y mucho más) estaría contenido en el famoso *cogito ergo sum.*

La idea es, pues, la siguiente: 'yo pienso' es indudable, puesto que su mera aseveración garantiza su verdad y de ella extraigo 'yo existo'. Nótese, sin embargo, que ni 'yo pienso' ni 'yo existo' son por sí solas verdades necesarias ni, por ende, verdades lógicas. Son, en el mejor de los casos, verdades empíricas incuestionables, mas no necesarias, puesto que no es necesario que yo exista (y, por ende, que piense). Se trata, pues, de elementos de la extraña clase de proposiciones que son verdaderas si y sólo si se les asevera. El *cogito*, por lo tanto, no es una tautología sino que más bien expresa una conexión conceptual, una especie de inferencia lingüística que lleva de una proposición que es indudable, cierta, a otra y que se funda en la relación de presuposición y en las peculiaridades del pronombre personal 'yo'. Queda por resolver, desde luego, qué clase de objeto, en el sentido cartesiano del pronombre, es la referencia de 'yo' y qué clase de inferencia esté aquí involucrada.

*G) Algunos problemas del programa cartesiano.* Es realmente sorprendente cuán endeble resultó ser el programa fundacionalista cartesiano. La pregunta que no podemos dejar de planteamos es: ¿cómo es posible que Descartes mismo haya quedado satisfecho con sus resultados? Después de todo, no resultó tan difícil echar por tierra la prueba de la existencia de Dios que él ofrece. De igual manera, su *cogito* es algo sumamente discutible. ¿Cómo fue entonces que él, quien aspiraba a fundamentar nuestro conocimiento de la manera más rigurosa y sólida posible, a final de cuentas lo hiciera descansar en columnas tan frágiles como esas? Quizá la respuesta proceda (al menos parcialmente) de algo innegable, *viz.*, que su proyecto tiene un carácter altamente artificial. Esto se entiende mejor cuando se comprende la naturaleza de su peculiar escepticismo y, por ende, de su peculiar concepción del conocimiento humano. Pero veamos rápidamente qué problemas enfrenta su sistema.

Lo primero que tenemos que hacer es considerar, aunque sea mínimamente, una de las expresiones filosóficas más complejas jamás construidas, a saber, '*cogito ergo sum*'. ¿Qué clase de expresión es esa y qué pretende Descartes lograr con ella?

Se supone, en primer lugar, que la expresión acarrea certeza, en el sentido de que negarla sería incurrir en una contradicción más bien gruesa. Empero, se trata de una expresión compleja. La pregunta crucial que aquí se plantea es: ¿se trata de una inferencia o no? ¿Qué hace aquí el '*ergo*'? Este término hace pensar que, en efecto, lo que está

en juego es una inferencia, pero ¿se trata realmente de una inferencia? Lo menos que podemos decir es que se trataría de un razonamiento sumamente extraño, puesto que ciertamente **no** se trata de una **deducción**. En una deducción no podemos encontrar en la conclusión nada más de lo que explícitamente hayamos introducido en las premisas. Pero en este caso tenemos un 'yo existo' que, por lo menos formalmente y a primera vista, no está incluido en el 'yo pienso'. Podría entonces preguntarse si no hay alguna otra clase de **relación lógica** entre las dos partes del *dictum* cartesiano. Habría que decir que esta es una vía con muy pocas probabilidades de éxito. En todo caso, nadie ha puesto al descubierto tal relación. Más bien, lo que parecería que Descartes quiere aseverar es algo como lo siguiente: una vez convencido de que pienso, **me veo forzado** a concluir o a "inferir" que existo, como si el 'yo existo' estuviera implícitamente contenido en el 'yo pienso', al cual Descartes habría llegado aplicando su método de la duda metódica. La verdad es que Descartes mismo vacila entre varias alternativas. En todo caso, algo que está claro es que si se trata de una inferencia no se trata de una inferencia silogística, que dicho sea de paso, era la forma de razonar que se conocía en la época de Descartes. Una hipótesis que puede explorarse es entonces la tesis de que si bien se trata de una inferencia, no se trata de una inferencia que tenga que ver con la lógica, sino con conexiones conceptuales establecidas por nuestro propio lenguaje. El *dictum* cartesiano parece ser la expresión del descubrimiento de que para que la lógica opere tienen que haberse previamente establecido ciertas conexiones. Veamos esto más en detalle.

La idea de Descartes es que la conexión entre 'yo pienso' y 'yo existo' se da por un acto particular de la mente, no por un razonamiento explícito. Para Descartes, independientemente de que se trate de una proposición o de una inferencia, se trata de algo absolutamente auto-evidente. No se trata, como ya se dijo, de un entimema, esto es, de un razonamiento correcto al cual sin embargo le falta una premisa, en este caso, la premisa mayor, que sería algo así como 'todo lo que piensa, existe'. Si alguien quisiera ver el *cogito ergo sum* como el resultado de una inferencia así, le haría perder a Descartes el fruto de su meditación, porque ¿como se justificaría dicha premisa? Descartes quiere sacar su conclusión del examen de **su** caso particular, no llegar a ella asumiendo otras verdades. Una premisa como la mencionada sería necesariamente una premisa empírica y, por lo tanto, no escaparía a los poderes del genio maligno. Si asumiéramos la premisa en cuestión estaríamos incurriendo en una petición de principio.

Aquí quizá nos convenga introducir una importante distinción que dio mucho de qué hablar a mediados del siglo XX, cuando P. F. Strawson escribió un feroz artículo en contra de la Teoría de las Descripciones de Russell. La distinción que me interesa es la distinción entre **implicación** y **presuposición**. ¿En qué consiste dicha diferencia? Podemos presentarla como sigue:

*a)* $p \rightarrow q$ (**implica**): si $p$ es verdadera, $q$ es verdadera. No es posible que $p$ sea verdadera y $q$ falsa. Alternativamente, si $q$ es falsa, entonces $p$ también lo es. Claramente, no es esta la relación del argumento cartesiano.

*b)* $p \rightarrow q$ (**presupone**): si $q$ es falsa, entonces $p$ carece de valor de verdad. O sea, $p$ no podría ser verdadera (o falsa) a menos de que $q$ fuera verdadera.

Puede entonces sostenerse que la relación entre 'yo pienso' y 'yo existo' es precisamente la de presuposición. Así, si $p$ ('yo pienso') presupone $q$ ('yo existo') y $p$ es verdadera, entonces $q$ tiene que serlo también. Desde esta perspectiva, lo que Descartes está afirmando es que 'pensar' **presupone** 'existir'. Parafraseando a Descartes, lo que entonces él estaría afirmando es que si no asumo la existencia de algo no le puedo adscribir a ese algo nada, en particular no puedo adscribirle pensamientos. Aquí el problema podría consistir en que no hay tal relación **lógica** como la de presuposición. Debe entonces tratarse de una **verdad conceptual**, de una **conexión gramatical**, una **regla del lenguaje**. Desde este punto de vista, el *cogito* cartesiano no es otra cosa que la expresión de una regla lingüística. En realidad, lo que Descartes descubrió queda perfectamente aclarado por el simbolismo lógico actual. Decir que pienso ($Pa$) es decir que hay algo que piensa [ $(\exists x)(Px \,\&\, x = a)$ ]. La idea de existencia está "implicada" o **presupuesta** en la atribución de pensamiento a alguien o a algo. Pero no se trata, estrictamente hablando, de una inferencia, sino de una condición lógica. Es esa condición, implícita en cualquier atribución de pensamiento, la que genera la certeza. Ahora bien ¿qué clase de certeza proporciona una regla así?

Examinemos ahora la idea misma de *cogito*. Aquí parece estar involucrada una falacia mayúscula. La expresión '*cogito ergo sum*' se traduce como 'pienso luego existo', pero es claro que lo que para Descartes esto significa es '*yo* pienso luego *yo* existo'. Aquí sin embargo surgen problemas porque ¿de dónde extrae Descartes ese "yo" que aquí tranquilamente aparece? El examen cuidadoso de su meditación muestra que lo único que él tiene derecho a decir es que 'hay pensamiento y, por lo tanto, hay existencia', pero no que hay un "yo" que existe y que tiene (o porque tiene) pensamientos. La idea del "yo" es enteramente gratuita en este caso. En lugar de decir, por ejemplo, 'yo tengo en este momento tal o cual impresión visual', lo que se tiene derecho a decir es 'en este momento hay tal o cual impresión visual', 'en este momento se produce tal o cual recuerdo', etc. Parecería, por lo tanto, que Descartes postuló gratuitamente una entidad, a saber, una sustancia especial cuya esencia consiste en ser pensante. Ciertamente a él le habría parecido enteramente absurdo hablar de pensamientos sueltos, es decir, sin presuponer que son **de** alguien, que alguien los tiene. Aquí es de suponerse que el lenguaje le juega a Descartes una mala pasada, pero sobre esto regresaremos más abajo. Por el momento, nótese que aquí es el lenguaje lo que parece haberse burlado de Descartes: éste no se da cuenta de que 'yo' es un mecanismo

lingüístico que sirve simplemente para remplazar al cuerpo, ya que por medio de él se podrán enlazar o unir en un único haz todas las impresiones, percepciones, imágenes, recuerdos, pensamientos y demás que se dan. Esto tiene todas las apariencias de una trampa, de un truco lógico o semántico. Por ello de la certeza de la existencia como ser pensante no se sigue que el pronombre personal tenga una denotación, un referente, y que además sea el mismo en todas las ocasiones de su uso. En este sentido, su *cogito ergo sum* es una falacia y no un resultado aceptable.

*H) La certeza cartesiana.* Descartes empieza por observar que es un **hecho** que él ha tenido creencias o defendido puntos de vista que han resultado falsos. Ahora bien, es obvio que no fue deliberadamente que hizo suyas las creencias falsas que tenía. Si hubiera sabido que eran falsas, no las hubiera incorporado a su sistema de creencias. El problema es que él no disponía (puesto que no lo hay) de ningún mecanismo *a priori* para detectar la falsedad de las creencias y para separar las falsas de las verdaderas. Por otra parte, tampoco tiene mucho sentido dedicarse a examinar todas y cada una de nuestras creencias, una por una, para intentar determinar si son verdaderas o falsas. Dado que nuestro sistema de creencias es, desde un punto de vista numérico, indeterminado, no acabaríamos nunca. Más bien, de lo que se trata es de elaborar o encontrar una base proposicional sólida y, sobre ella, erigir el conocimiento humano. En este sentido, Descartes era optimista y no escéptico: él estaba convencido de que se puede reconstruir el conocimiento humano sobre bases firmes. Es así que él introduce tres nociones clave para este programa de reconstrucción, tres nociones estrechamente relacionadas entre sí, a saber:

*a)* indubitabilidad
*b)* certeza
*c)* imposibilidad lógica

Para Descartes de lo que se trata es de encontrar verdades que sean indudables. Al ser indudables proporcionan certeza, pero para ello tienen que ser lógicamente inmunes a la duda. Lo que esto último significa es que la negación de dichas verdades **tiene** que ser o encerrar una contradicción, si no formal al menos conceptual. De ahí que lo primero que teóricamente haya que hacer sea desprenderse (momentáneamente o, mejor dicho, hacer meramente como si nos desprendiéramos) de la clase de verdades que no cumplen con estos requisitos. ¿Qué verdades, por así decirlo, echaremos por la borda? Un modo como podríamos encarar nuestro problema es preguntando: ¿implica necesidad la certeza? El que una proposición sea cierta, en el sentido de que genera en nosotros certeza, ni mucho menos implica que sea necesaria. La certeza en este sentido es un rasgo de nuestra subjetividad. Podemos colocarnos, por así decirlo, en un estado de certeza ante una proposición que posteriormente descubrimos que es falsa. Además,

podría darse el caso de que hubiera proposiciones ciertas, en un sentido objetivo, esto es, necesarias, pero que no las pensáramos nunca o que si las tuviéramos enfrente no generaran en nosotros ningún estado especial de convicción. Por lo tanto, certeza y necesidad no parecen implicarse mutuamente. Una verdad necesaria tiene que ser una verdad que permanece como tal independientemente del hecho contingente de que alguien la piense o no. En el caso del contexto de la filosofía cartesiana, es innegable que 'yo pienso' me proporciona certeza sólo cada vez que la pienso, pero lo que Descartes necesita probar es más bien que yo necesariamente existo como sustancia pensante. Esto, empero, no lo logra, porque la "implicación" que él propone es de hecho falsa: es concebible que yo piense sin que yo sea una sustancia pensante. Podemos ir más lejos y concederle que cada vez que yo pienso yo existo, pero de todos modos él no habría demostrado que nos las habemos con el mismo yo en todos esos casos. Además, inclusive si su '*cogito ergo sum*' fuera verdadero, de todos modos se trataría de una verdad relacional, condicional, no de una verdad cabalmente empírica, que es lo que parece requerirse en un programa de fundamentación del conocimiento. Una proposición de la forma '$p \rightarrow q$' no puede desempeñar el papel que Descartes le confiere. Pero si las proposiciones que él presenta como candidatos para la fundamentación del conocimiento no son necesarias (como '*cogito ergo sum*') o son debatibles o inclusive rebatibles (como 'Dios existe'), habrá que inferir que su ambicioso intento filosófico es fallido.

Con esto concluimos nuestro veloz examen de algunos aspectos de la faceta escéptica del pensamiento de Descartes. Como vimos, en un sentido su escepticismo era crítico y destructivo, pero en otro era más bien un útil mecanismo empleado con optimismo. En lo que sigue me ocuparé ante todo de una de sus líneas escépticas de argumentación, a saber, la del argumento del sueño ya que, como dije, abordaré la cuestión del mundo externo y el problema de la caracterización de las verdades necesarias en capítulos ulteriores.

## IV) *Examen del argumento del sueño*

El núcleo del argumento del sueño es la idea de que pensar que se tienen experiencias sensoriales es compatible con estar soñando. Aquí hay varias preguntas que habría que responder, como por ejemplo:

*1)* ¿Hace imposible nuestro conocimiento la **posibilidad** de que estemos soñando?
*2)* ¿Es absolutamente indispensable para hablar de conocimiento **saber** que no se está soñando?
*3)* ¿Es cierto que no podemos determinar (probar) que **no** estamos soñando?

Dos son las premisas fundamentales de Descartes en su argumentación y que es importante sacar a la luz:

*a)* si se está soñando que algo es el caso, que algo está sucediendo en el mundo, entonces no se sabe que ese algo está realmente sucediendo
*b)* podemos en principio soñar todo lo que percibimos durante la vigilia.

Nótese que Descartes sostiene que él no puede confiar en lo que los sentidos le "dicen", porque él sabe que en otras ocasiones él se ha despertado y se ha percatado de que lo que le decían era falso y que, por lo tanto, él estaba equivocado. Esto sugiere que Descartes implícitamente está manejando las distinciones "conocimiento-error" y "vigilia-sueño". Sin embargo, Descartes no está forzado a mantener dichas distinciones en forma sistemática. Todo lo que requiere es que el error sea lógicamente posible **ahora**. La razón es simplemente que él podría estar soñando en este momento que en otras ocasiones soñó y se despertó y ello, por su premisa inicial, mostraría automáticamente que él no sabe lo que creería o diría que sabe. El argumento del sueño no puede quedar bloqueado por medio de meras distinciones lingüísticas como estas y, por lo tanto, sigue en pie.

Hay quienes piensan que en este punto una refutación formal de Descartes es sencillamente imposible. La intuición subyacente es la de que no hay nada intrínseco a las experiencias mismas, a los datos de la conciencia, que indiquen que estamos despiertos y no soñando, es decir, no hay ninguna diferencia cualitativa entre las experiencias de vigilia y las oníricas. Parecería entonces que lo que hay que hacer es negar las premisas ocultas del razonamiento cartesiano. El problema es: ¿se puede realmente hacer tal cosa? La impresión que de inmediato genera la condición de Descartes es que es realmente imposible de satisfacer: para que yo sepa o pueda afirmar que sé algo tengo que saber que no estoy soñando, pero para que yo sepa que no estoy soñando tengo que poder demostrar, en forma clara y distinta, que puedo distinguir las experiencias oníricas de las de vigilia. Pero esto último es algo que no puedo hacer. Por lo tanto, el conocimiento es imposible. Aquí lo que habría que preguntarse es: ¿qué hay que hacer cuando un problema está planteado de manera tal que se puede determinar *a priori* que es irresoluble? Imposible no pensar que algo debe estar radicalmente mal concebido en el planteamiento cartesiano. La dificultad consiste en detectar el error.

Hay diversas maneras de enfrentar el reto cartesiano. En lo que sigue señalaré un par de líneas de argumentación y, acto seguido, destacaré la que considero que es con mucho la mejor, la más exitosa de todas ellas, a saber, la defendida por el importante filósofo wittgensteiniano, Norman Malcolm.

V) *Debilidades de la argumentación cartesiana*

*A) El argumento de la diferencia fenomenológica*. La primera objeción que se podría tener la tentación de elevar en contra del planteamiento cartesiano de los sueños es lo que podríamos denominar el rechazo "empírico" (o quizá mejor, "fenomenológico") de la tesis de la confusión permanente entre vigilia y sueño. Esto tiene que ver con la segunda premisa de Descartes. La idea es simplemente que es innegable que las "impresiones" oníricas y las impresiones de vigilia son **cualitativamente** diferentes. No sería más que por falta de cuidado que podría uno confundirlas. Es empíricamente falso que no podamos distinguirlas. Pero si esto es acertado, el argumento de Descartes se derrumba.

Yo creo que hay algo importante en esta idea, sólo que no es del todo fácil determinar qué es y cómo incide en la discusión de Descartes. Aquí el problema es: ¿cómo se demuestra quién tiene razón? ¿Mediante qué método? ¿Se trata solamente de una opinión frente a otra? ¿Cómo comparamos cualidades de experiencias? Parecería, pues, que es empíricamente imposible demostrar que se tiene razón, en uno u otro sentido, si bien habría tal vez que admitir que *prima facie* es plausible sostener que alguna diferencia intrínseca tendría que haber, esto es, que tenemos que estar lidiando con "experiencias" de calidad diferente. De ahí que el argumento, aunque útil en el sentido de que puede coadyuvar a defender una posición frente a otra, de todos modos él mismo no es demostrativo. Inclusive, se le podría considerar una mera *petitio principii*. Tenemos, pues, que admitir que este argumento, por lo menos así como está, no permite eludir el argumento de Descartes. Como veremos más abajo, será mucho más provechosa y contundente en contra de Descartes la idea malcolmiana de que los sueños simplemente no son experiencias.

*B) El argumento de la coherencia*. Este argumento consiste en señalar que sí podemos distinguir entre sueño y vigilia porque es un hecho que los sueños no tienen la congruencia, el carácter secuencial, etc., que tienen las experiencias de vigilia. Tal vez si así no fuera efectivamente no podríamos distinguirlas o no podríamos siquiera trazar la distinción, pero como ello no es el caso no tenemos por qué aceptar el argumento cartesiano. El hecho mismo de que tengamos la dicotomía "sueño-vigilia" indica que podemos distinguirlos.

Esta respuesta al escéptico es obviamente floja. Lo que se necesita no es una respuesta en términos de lo que "de hecho sucede", sino de lo que **podría** o **no podría** suceder. Sea como sea, lo cierto es que es lógicamente posible, es decir, no es intrínsecamente contradictorio afirmar que podría suceder lo que Descartes supone, es decir, que nuestros sueños tuvieran una secuencia lógica impecable y que continuaran como capítulos de telenovelas. Y mientras no se demuestre lo contrario, el argumento del escéptico permanece incólume, imposible de rechazar.

*C) La argumentación de Malcolm*. Norman Malcolm se ocupa en diversos escritos del argumento escéptico del sueño. Lo hace, por ejemplo, es su extraordinario libro *Dreaming*,[1] así como en un excelente artículo intitulado 'Dreaming and Skepticism'.[2] La argumentación de Malcolm está muy bien articulada y puede afirmarse que con él el argumento cartesiano del sueño queda refutado. Nótese que, a diferencia de los argumentos anteriores, la respuesta de Malcolm no es ni pretende ser una refutación directa de Descartes, *i.e.*, una respuesta en el mismo plano pero en sentido inverso, sino más bien un desmantelamiento de su estructura y de sus supuestos.

Malcolm empieza por exponer lo que según él es el núcleo de lo que Descartes realmente sostiene, *viz.*, la tesis de que uno puede equivocarse mientras está dormido, es decir, que tiene sentido hablar de aciertos y desaciertos lingüísticos mientras se está dormido. Descartes sostiene que podemos tener imágenes, pensamientos, sensaciones, etc., mientras dormimos (mientras estamos dormidos o estamos durmiendo). Es más, él piensa que podríamos descubrir verdades mientras dormimos y reconocerlas como tales al despertarnos. Esto es algo que, por ejemplo, Russell avala totalmente: él afirma haber tenido la experiencia de haberse ido a dormir con un problema matemático sin resolver y haberse despertado con la solución. Aquí la implicación es, naturalmente, que estuvo razonando mientras dormía. Está el curioso caso, citado por Moore, de un lord que estaba soñando que estaba hablando en la Cámara de los Lores y que, cuando se despertó, efectivamente estaba hablando en la Cámara de los Lores. Casos así apoyarían la segunda premisa de Descartes mencionada más arriba. En este sentido, y por razones propias al pensamiento cartesiano, la vida onírica para Descartes forma un continuo con la vida de vigilia. Una vez más, el problema es: si no refutamos a Descartes, tendremos que aceptar que no podremos nunca **saber** si estamos dormidos o despiertos.

La estrategia de Malcolm consiste en recoger primero ciertas distinciones trazadas en o por el lenguaje natural, que es el lenguaje en el que todos, Descartes incluido, enunciamos nuestros puntos de vista. Ahora bien, en el lenguaje natural normalmente distinguimos entre "estar profundamente dormido" y "estar semi-dormido" o "medio dormido" o, simplemente, estar dormitando. En principio, siempre podemos distinguir una situación de otra. Para ello disponemos de **criterios**. Malcolm los identifica como 'criterios "en presente"' y 'criterios "en pasado"'. Enumeremos algunos de ellos.

*a)* Criterios en presente para "está profundamente dormido". Decimos esto cuando la persona:

*i)* tiene los ojos cerrados
*ii)* su respiración es regular

[1] N. Malcolm, *Dreaming* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1959).
[2] N. Malcolm, "Dreaming and Skepticism" en *Philosophical Essays on Dreaming*. Editado por Charles E. M. Dunlop (Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1977).

*iii)* su cuerpo está inerte
*iv)* no responde a preguntas, órdenes, etc.
*v)* no hace caso de ruidos, amenazas y demás.

*b)* Criterios en pasado para "estaba profundamente dormido". Aquí lo importante es notar que este criterio vale o se satisface sólo cuando la persona en cuestión ya **se despertó**. Sería ella misma quien indicaría si estaba profundamente dormida o no. Por ejemplo, si la persona oyó vagamente algo, se enteró nebulosamente de lo que se conversaba mientras dormía, etc., entonces diremos que no estaba profundamente dormida.

Las diferencias entre estar "profundamente dormido" y estar "semi-dormido" son, obviamente, de grado. Quien está dormitando puede medio responder y, sobre todo, cuando se despierta puede dar cuenta, en alguna medida y aunque no sea de manera exacta, de lo que pasaba a su alrededor. El reconocimiento de estas distinciones trazadas en el lenguaje natural tiene, como era de esperarse, importantes consecuencias para nuestro tema. Esto, dicho sea de paso, es un punto metodológico general para la filosofía en general.

La primera consecuencia importante es que hay una diferencia fundamental (o sea, no tiene nada más que ver con el verbo) entre:

*a)* estoy profundamente dormido, y
*b)* estaba profundamente dormido

(*b*) expresa un pensamiento legítimo, pero es de inmediato evidente que (*a*) **no**. De hecho, aseverar (*a*) es aseverar algo intrínsecamente absurdo. Es como afirmar, **literalmente**, 'estoy muerto', 'estoy en el otro mundo', 'estoy desintegrado', 'estoy inconsciente', etc. Aquí inclusive podríamos servirnos del mismo Descartes y parafrasear su *cogito ergo sum* para decir algo así como "afirmo algo luego no estoy profundamente dormido". Quien afirme lo contrario automáticamente se contradice, construye una proposición ininteligible, incomprensible. Nadie profundamente dormido puede decir de sí mismo que está profundamente dormido. Esto no es una verdad empírica, sino conceptual y es por completo independiente de que uno lo diga en voz alta o "mentalmente" (por así decirlo, *sotto voce*). Por otra parte, lo mismo vale para toda clase de acto lingüístico (cuando uno está profundamente dormido). Nadie podría preguntar con sentido: '¿estaré acaso profundamente dormido?' Y lo que vale para aseveraciones y pensamientos vale para impresiones, imágenes, etc.[3] Pero todo esto

[3] A este respecto, véase mi ensayo "El Lenguaje de los Sueños y la Naturaleza de lo Onírico" en mi libro *Ensayos de Filosofía de la Psicología* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1994).

muestra que no tiene mayor sentido decir que uno piensa, calcula, tiene recuerdos, imágenes y demás cuando se está **profundamente dormido**. Si alguien duda si está soñando o no, automáticamente podemos inferir que no está profundamente dormido. Dicho de la manera más general posible: si alguien está en un estado de conciencia cualquiera, entonces no está profundamente dormido. *A fortiori*, si uno está profundamente dormido, entonces no puede ser engañado por los sentidos.

Sería bueno entender de una vez por todas qué es tener un sueño. Como no nos interesa realizar ninguna clase de contorsión mental, lo que podemos hacer es remplazar la pregunta '¿qué es un sueño?' por esta otra: ¿cuándo decimos de alguien que tuvo un sueño? La respuesta es sencilla: cuando nos lo dice o nos lo cuenta, cuando nos narra su sueño. Pero esto no tiene nada qué ver con que esté profundamente dormido. En general, lo que sucede es que alguien, después de haber estado profundamente dormido, se despierta y nos cuenta algo fantástico, *e.g.*, que tenía alas, que tenía forma de tigre, que estaba en medio del mar, etc. Es entonces que decimos que "tuvo un sueño". Es así como se le enseña a un niño a emplear la expresión 'tener un sueño'. Pero la conexión con su estar profundamente dormido es perfectamente gratuita. Dicha conexión la establecemos nosotros, los oyentes, no él, el hablante. Lo que a nosotros nos debería importar es entender cómo funciona el concepto de sueño, no supuestas conexiones causales. Y lo que hemos dicho hace ver que el de sueño **no** es un concepto de experiencia. La conexión con la experiencia la establecemos en nuestra interpretación de la especial situación en la que se nos narra un sueño.

La moraleja importante de todo esto es simple, *viz.*, que el escepticismo filosófico radical o total, *i.e.*, el que versa sobre el todo de nuestra experiencia y nuestra vida y que se funda en la idea de que podemos estar sistemáticamente engañados y estar dormidos creyendo que estamos despiertos, es absurdo. Presupone, en contra del lenguaje natural, por lo menos las siguientes dos cosas:

*a)* que se podría pensar que se está despierto mientras se está profundamente dormido, y
*b)* se podría pensar que se está profundamente dormido y, efectivamente, estar profundamente dormido.

(*b*) es imposible por razones ya aducidas, de carácter lingüístico o semántico o, en terminología wittgensteiniana, "gramatical". Y (*a*) es obviamente ininteligible. Es un error, una inequívoca muestra de incomprensión, sostener que alguien puede **decir** o aseverar que está profundamente dormido. Todas estas presuposiciones del argumento cartesiano son sencillamente ininteligibles por lo que, una vez puestas al descubierto, el argumento que sobre ellas se erige se derrumba. El problema cartesiano de la imposibilidad de distinguir entre vigilia y sueño es un típico pseudo-problema. Por ello, en la

nueva teoría del conocimiento, y en la nueva filosofía en general, el objetivo no será tanto responder a "retos" como desmantelar pseudo-problemas, exhibiéndolos como tales. Un problema es un pseudo-problema cuando se funda en una incomprensión conceptual y eso es justamente lo que pasa con el problema cartesiano del sueño.

Decir que durante el sueño uno tiene pensamientos, impresiones, recuerdos, creencias, etc., no es, pues, decir otra cosa que decir que se tuvo un sueño. Por otra parte, decir que los sueños ocurren mientras estamos profundamente dormidos no es sino decir que uno cuenta un sueño (o dice que lo tuvo) **después** de haberse despertado. Eso tiene que ser así, porque de lo contrario tener un sueño sería lo mismo que tener un ensueño. Ahora bien, un modo de hacer ver que en el fondo tener un sueño no es tener una experiencia real es que no tenemos manera de determinar cuándo empezó o cuándo terminó la supuesta experiencia en cuestión y es claro que toda experiencia genuina debe tener un principio y un fin, debe ser de alguna manera medible. Es obvio, por otra parte, que el concepto neurofisiológico de REM (*Rapid Eye Movements* o Movimientos Rápidos de los Ojos) no sirve para determinar **eso**. Para la pregunta '¿Cuánto tiempo dura objetivamente un sueño?' no hay una respuesta, pero no porque haya un misterio en eso, sino porque nuestro concepto de sueño no es un concepto de orden temporal y, por ende, de experiencia, empírico. Dicho concepto no fue construido en relación o en conexión con el tiempo. El hecho de que se tienda a interpretar el lenguaje de los sueños **como si** versara sobre algo que efectivamente ocurrió se debe básicamente a que cuando contamos nuestros sueños empleamos el tiempo pasado y ya vimos por qué tiene que ser así. Por último, habría que añadir que nosotros ya sabemos (por definición) que si algo fue soñado entonces ese algo no fue real. Por lo tanto, aquí la noción de experiencia es *ab initio* sospechosa.

Lo anterior proporciona elementos para hacer pensar que el argumento cartesiano es no tanto inválido como incomprensible. Desde nuestra perspectiva, sería precisamente por ello que sería imposible salirle al paso: es imposible refutar un absurdo. Por eso, si Malcolm tiene razón, lo que este reto filosófico incorpora es no un auténtico problema, sino una gran confusión conceptual. A reserva de reforzar lo que se ha dicho con algunos poderosos argumentos que avanza Wittgenstein en *Sobre la Certeza* considero, con base en las razones hasta ahora esgrimidas, que estamos en posición de concluir que el argumento escéptico cartesiano de los sueños no funciona. Y aquí detendremos nuestra discusión puntual de diversas facetas del escepticismo cartesiano, ya que abordaremos la cuestión del *status* de las verdades de percepción y de las verdades matemáticas en otros capítulos.

## VI) *Conocimiento, escepticismo y certeza*

*A) Escepticismo y certeza*. Un punto importante respecto al escepticismo cartesiano es que es, por una parte, sistemático, pero por la otra un tanto artificial. El escéptico filosófico es aquel que duda de las pretensiones normales de conocimiento, aquel que las encuentra inválidas, injustificadas y que, por lo tanto, las rechaza. Pero una duda sincera, real, es una duda que, como Wittgenstein muestra en *Sobre la Certeza*, tiene que estar conectada con la **acción**. Una duda meramente especulativa, que no altera en nada nuestra conducta, que no nos afecta, no es una duda real, genuina. Y este ciertamente es el caso de la duda cartesiana. El método de la duda metódica debería ser entendido no como un método para rechazar proposiciones, sino como un mecanismo para probar la significatividad de expresiones, de oraciones. Así, parecería que Descartes entendió mal su propio método. En efecto, puede sugerirse que lo que él muestra es que si nos las habemos con una proposición empírica *p* cualquiera, ~ *p* es siempre **posible**, es decir, **no contradictoria** y es, por lo tanto, una expresión legítima. Por eso 'yo pienso', 'yo existo', etc., no son proposiciones de la misma clase que 'veo una mesa', 'allí hay un perro' y demás. Puedo decir 'allí no hay un perro', pero no puedo decir 'no existo', 'no estoy pensando'. Expresiones como estas no tienen sentido (literal).

Por otra parte, hay que evitar ser injustos con Descartes: si bien es cierto que es imposible no sentir que hay algo de artificial en su enfoque, por cuanto se tiene la impresión de que tarde o temprano algún conocimiento tendrá que surgir que cumpla con todos los requisitos que él impone, también lo es el que la necesidad de certeza no está explicada en el texto mismo, pero no por ello es superflua o gratuita. No es que Descartes estuviera tratando meramente de pasar el tiempo y de poner a prueba sus capacidades intelectuales. La verdadera razón es que el colapso de la concepción tomista del mundo había generado un hueco inmenso en el aparato conceptual, teórico y hasta de sentido común de la gente de la época. Se trataba, por lo tanto, de articular una concepción nueva, poniendo orden en la clase de conceptos que se requerían para que las distintas disciplinas siguieran progresando. O sea, sería una calumnia hacer de Descartes un escéptico como lo pretenden ser múltiples filósofos profesionales de nuestros tiempos, quienes discuten una problemática sin conexión con el mundo del conocimiento real. Eso ciertamente no pasaba con Descartes quien, no lo olvidemos, era además de un gran pensador un hombre de ciencia y un matemático importante.

Algo que podemos sacar en claro de la discusión anterior es que el escéptico pretende imponer condiciones sumamente drásticas para la aplicación del concepto de conocimiento, tan drásticas que en realidad no hay concepción alguna del conocimiento que pueda satisfacerlas. Lo menos que podemos decir de una concepción así

es que es sospechosa en grado sumo, en el sentido de que, dado que no es factible visualizar una situación en la que concuerde con lo que **de hecho** es el conocimiento humano, presenta todas las apariencias de una concepción espuria. Es probable que así el mismo Descartes lo haya entrevisto o intuido, puesto que su enfoque escéptico sólo le sirve como un mecanismo para permitir la reconstrucción sistemática del conocimiento humano. O sea, el escepticismo es un recurso que él emplea únicamente porque le permite plantear ciertos problemas, pero posteriormente (y en el caso de Descartes, por medio de mecanismos harto cuestionables) se le rechaza. Podría, pues, decirse que hay dos Descartes o que Descartes está escindido en un Descartes escéptico y uno no escéptico, según las circunstancias. Los límites del escepticismo cartesiano los encontramos con dos verdades fundamentales, a saber, 'pienso luego existo' y 'Dios existe'. Si el enfoque general y el sistema de Descartes son congruentes o no, es algo en lo que no abundaremos. Para nuestros propósitos, lo importante era simplemente examinar algunas de las notas fuertes del concepto escéptico de conocimiento, del cual Descartes es, a no dudarlo, un gran representante.

Un punto importante es el siguiente: en la concepción cartesiana del conocimiento, éste queda esencialmente vinculado a la certeza. Para Descartes, si alguien conoce o sabe que *p*, entonces no sólo *p* es verdadera, sino que su verdad es indudable, incuestionable, cierta. Por eso para él que alguien **sepa** que *p* significa o implica que ese alguien **no puede** estar equivocado respecto de *p*, que ni el más brillante y maligno de los genios **podría** engañarlo al respecto. Aquí se introduce, por lo tanto, una noción modal para dar cuenta del conocimiento y eso cambia el panorama: queda claro que lo que Descartes está exigiendo es que la posibilidad misma del error quede lógicamente excluida del conocimiento. O sea, desde su perspectiva "a-gramatical", conocer o saber que *p* implica que se tiene la certeza (en el sentido más fuerte y en todos los sentidos de la palabra) de que *p* es el caso. Es evidente que hay aquí una ambigüedad y que es preciso distinguir dos nociones de certeza, una subjetiva y una objetiva. Examinémoslas rápidamente en ese orden.

La noción subjetiva de certeza puede ser considerada como derivada de la de certeza objetiva o como subalterna a ella pero es diferente, puesto que es la de un estado mental particular. Cuando se le considera en conexión con el conocimiento y en forma independiente de toda clase de justificación, el conocimiento se vuelve un estado especial muy extraño, ya que por el mero hecho de estar en él resulta que se **sabe** algo. Basta, por así decirlo, colocarse en él para que el sujeto ya "sepa" que algo es el caso. Una postura como esta es obviamente insostenible, pues convierte al conocimiento en algo dependiente por completo de la subjetividad humana, en algo meramente "mental", en detrimento claro está de su aspecto objetivo. Es obvio, sin embargo, que sea lo que sea, el conocimiento es comprensible sólo si se le vincula a

procesos objetivos, a resultados públicos, a contenidos compartibles. Además, para la caracterización del conocimiento la noción subjetiva de certeza es inútil, puesto que carecemos de criterios para distinguir ese estado de otros. ¿Cómo puede alguien, en efecto, saber que sabe, es decir, cómo se reconoce dicho estado, cómo se sabe que se está en él? ¿Qué diferencia habría entre tener certeza y estar totalmente o casi totalmente seguro? En general no encontramos aclaraciones satisfactorias en este sentido. Es imposible no sentir que la noción subjetiva de certeza no es sino una peligrosa carnada filosófica más, derivada de la incomprensión de las asimetrías del concepto de conocer/saber. Pudiera ser que dicha noción, que Descartes tanto ensalzara, fuera útil en otros contextos, en contextos no cognitivos por ejemplo, pero en todo caso es perfectamente inútil y dañina en todo programa de reconstrucción del conocimiento. Se puede tener certeza subjetiva y estar en el error. Así pasa con, por ejemplo, los fanáticos.

Consideremos ahora la noción objetiva de certeza. A primera vista, ésta es mucho más sugerente y prometedora que la subjetiva, pues es la idea de que hay ciertas proposiciones que **en sí mismas** son ciertas en un sentido "fuerte" (todavía por especificar) y que, por consiguiente, son generadoras de certeza subjetiva. La idea aquí es de suma importancia: es la tesis de que por su forma lógica, su estructura o su contenido, ciertas proposiciones son verdaderas **necesariamente**, es decir, **no podrían** ser falsas y que es al reconocerlas como tales que se coloca uno en el estado mental de conocimiento, esto es, en aquel peculiar estado mental que excluye la duda, la incertidumbre. Se infiere de esto que es con esas proposiciones que debe lógicamente arrancar el conocimiento. Pero ¿hay realmente proposiciones así? ¿Hay proposiciones verdaderas que sean tales que, con sólo verlas, nadie pueda ponerlas en duda y que sea absurdo intentar hacerlo? Parecería que si hay tal cosa como el conocimiento humano y que el análisis del conocimiento revela que éste está esencialmente vinculado a la idea de certeza (entendiendo por 'certeza' "certeza objetiva"), entonces tiene que haber proposiciones ciertas. En otro capítulo veremos que hay razones para pensar que no hay en este sentido proposiciones "ciertas", que éstas son más bien un mito filosófico, con todo lo que ello acarrea. Mostrar que ello es así, sin embargo, sería dar un golpe mortal a los esfuerzos por enmarcar el conocimiento en la concepción escéptica.

Intentemos ahora redondear la idea del concepto escéptico de conocimiento. La búsqueda de la certeza puede ser el resultado de un error, pero no se trata de un mero capricho. La idea de los fundacionalistas es la de que el conocimiento humano tenía que tener bases sólidas y que ello se lograría establecer sólo cuando en los cimientos del conocimiento ubicáramos verdades ciertas, inamovibles, definitivas, incuestionables. Para ellos, es sólo sobre lo no cuestionable, sobre lo sólidamente establecido que puede erigirse el cuerpo de verdades más o menos plausibles de las ciencias y de

la vida cotidiana; es sólo sobre la base de verdades indudables que sería posible reconstruir el todo del sentido común y del conocimiento científico. La meta de quien se opone al escéptico es presentar el conocimiento humano como una estructura piramidal, jerarquizada, en la que unas verdades se enlazan con otras deductivamente, partiendo de premisas que son incuestionables precisamente porque son ciertas. De esta manera, la posición general del escéptico es que sólo si una reconstrucción así es factible podremos hablar de conocimiento genuino. Es de esperarse que nuestro análisis de la noción del conocimiento y nuestro breve recorrido por los dominios de la filosofía cartesiana hayan mostrado con suficiente claridad que, por estar fundado en incomprensiones, dicho programa no tiene el menor viso de éxito.

### *VI) Reflexiones terminales*

En este capítulo consideramos lo que muy probablemente sea el programa escéptico mejor articulado de todos los tiempos. Probablemente, el programa cartesiano representa, en última instancia, un gran fracaso, pero sería ridículo negar que realmente se aprende mucho con él. Algo que de inmediato nos inspira un gran respeto al leer a Descartes es que su escepticismo no genera nunca en el lector la sensación de tratarse de un mero juego verbal, de un malabarismo intelectual. Este detalle es importante, porque precisamente nos da una clave para diferenciar entre el escepticismo cartesiano y las sofísticas e inútiles discusiones de nuestros tiempos en torno al escepticismo. El escepticismo cartesiano no era sino un artilugio para una reconstrucción racional del todo del conocimiento de su época. Como muy pocos, Descartes era un hombre que sí podía emprender una empresa tan grandiosa como esta, independientemente de lo descarriada que pudiera estar. Pero él estaba justificado en su proyecto general, para el cual además estaba plenamente capacitado. El problema es que su proyecto original fue heredado por otros quienes simplemente lo adoptaron, sólo que sin sus genuinas motivaciones subyacentes, con lo cual lo único que lograron fue trivializarlo. Tal es el caso de la gran mayoría de los debates contemporáneos, en los cuales los fáciles relatos de ciencia-ficción sustituyeron al conocimiento científico de muy diversas áreas. Esto, empero, nos permite extraer una moraleja interesante, a saber, que el escepticismo en sí mismo no es ni bueno ni malo, ni interesante ni aburrido, ni útil ni estéril, sino que todo ello depende de los usos que de él se hagan, sólo que éstos a su vez están condicionados históricamente. En efecto, hay periodos en la historia de las ideas en los que un reto escéptico constituye el enfoque adecuado para volver a impulsar el pensamiento y para volver a hacer avanzar el conocimiento; y hay periodos en los que hacer planteamientos escépticos globales, como el de Descartes, es

simplemente dar muestras de trivialidad y ociosidad filosóficas. Un último punto que sobre esto podríamos tal vez dejar asentado es que el escepticismo genuinamente útil tiene que plantearse en los términos propios de su época, esto es, de los conocimientos científicos establecidos en su periodo histórico. Bertrand Russell ilustra muy bien lo que digo. En realidad, el escepticismo de este último es doble. Por una parte, está su escepticismo lógico-matemático y, por la otra, su escepticismo referente al mundo externo, las otras mentes, el pasado o el yo. El primero estaba plenamente justificado y a él se aplican las explicaciones que hemos dado: había que poner orden en el mundo de los números, puesto que ya no se podía saber si algo era una prueba o no, qué clases de números había, cuál es el *status* de las proposiciones matemáticas y así sucesivamente. En cambio, su escepticismo en torno al mundo externo, el cual no es sino una mera extensión de su escepticismo lógico-matemático, es sumamente artificial y llevó a Russell por los senderos de una complicadísima e inservible filosofía de la ciencia. Dado que Russell era un gran pensador pudo imprimirle a su escepticismo el sello de una exploración filosófica seria, pero lo que pasaba con Russell ciertamente no sucede con pensadores muy menores que siguen planteando preguntas semejantes a las que él formuló. El escepticismo puede renacer, pero para que sea auténtico, digno de ser considerado en serio, tiene que ser en algún sentido nuevo, original. Meramente replantear dudas ya externadas por otros o plantear interrogantes en abstracto, desvinculados por completo de investigaciones serias, es una práctica filosófica que no tiene el menor interés.

Las grandes controversias filosóficas se van resolviendo en formas complejas e inesperadas. Por ejemplo, una vez que las discusiones en una determinada área de la filosofía se estancan, a menudo resulta que éstas pueden ser superadas o resueltas sólo si se les aborda desde otra perspectiva. Así, no es descabellado sostener que algunos de los problemas metafísicos planteados por Platón o por Santo Tomás sólo podían resolverse por medio de consideraciones de orden epistemológico. Y en efecto, fue así como se logró reactivar la filosofía en los siglos XVII y XVIII. Pero eso sucedió también con los grandes pensadores de esa época. El gran renacimiento de la filosofía se inició con Descartes y fue animada por pensadores como Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Berkeley y Hume, por no citar más que a los decisivos. De uno u otro modo, todos ellos discutieron lo que podríamos llamar 'temas cartesianos'. No obstante, los grandes debates entre racionalistas y empiristas, cuyo eje lo era el escepticismo de Descartes, culminaron a final de cuentas en una gran *impasse*. Pero la controversia era tan sutil, tan compleja, tan fina que no había manera de volver a hacer avanzar la filosofía. Fue sólo cuando se produjo el "giro lingüístico" que dicha controversia se pudo superar. En otras palabras, tuvo que esperarse a que se produjera lo que podríamos llamar la 'denuncia lingüística' que se pudo deslindar lo que es acertado y valioso

en el reto escéptico de lo que no lo es. Dicho de modo menos enigmático, hubo que esperar a *Sobre la Certeza* para poder superar el escepticismo cartesiano y para estar en posición de exigir de los filósofos nuevas justificaciones y formas de escepticismo. Esto, empero, lo entenderemos mejor sólo después de que hayamos presentado las ideas de Wittgenstein sobre algunos términos típicos de la epistemología ('conocer', 'dudar', 'creer', 'justificar', 'certeza', etc.). Eso se hará en la segunda parte de este libro.

# 3

# PERCEPCIÓN

## I) *El problema*

Hay un problema epistemológico serio en relación con nuestro conocimiento del mundo externo, es decir, lo que tomamos como externo a nosotros mismos (a nuestra "mente"), y que puede ser replanteado en términos cartesianos ligeramente modificados, dado que en nuestros tiempos el recurso a Dios para salir de apuros filosóficos no es realmente lo más recomendable. Ahora bien, aceptando la certeza del *cogito*, lo que ahora nos falta es un mecanismo para demostrar que nuestros pensamientos, en el sentido más amplio posible de la expresión y que incluye impresiones sensoriales, ideas, imágenes, pensamientos, creencias, etc., son **de** algo, es decir, versan sobre algo que es objetivo e independiente de nosotros mismos. En este caso, la pregunta inquietante es la siguiente: ¿cómo demostrar que efectivamente "salimos" de nuestra mente si cada vez que pretendemos avanzar una "prueba", un dato, lo que estaremos proveyendo será un elemento más de ella? Inclusive si no nos sentimos vitalmente amenazados por la posibilidad de ser incapaces de demostrar que en el mundo efectivamente hay algo más que nuestro yo y sus ideas, de todos modos podríamos considerar el asunto como un acertijo intelectual interesante, por no decir excitante: ¿cómo puedo saber, determinar con certeza, que hay algo más que yo y mis pensamientos? Ahora bien, el fenómeno que, supuestamente, nos hace entrar en contacto con los objetos del mundo externo es lo que se conoce como 'percepción'. Una de las tareas de la teoría del conocimiento es, pues, la de estudiar lo que es percibir algo y, claro está, la de decirnos cómo está estructurada la percepción, esto es, cuáles son sus objetos, qué leyes o clases de leyes involucra, qué relaciones se dan entre el sujeto percipiente y sus objetos de percepción, qué inferencias quedan proscritas y cuáles están permitidas, etc. Evidentemente, en relación con este como en relación con cualquier otro enigma filosófico, nos topamos con una variedad de posiciones. Por ejemplo, se

puede ser realista ingenuo, realista metafísico, idealista, fenomenalista, epifenomenalista, materialista, por no mencionar más que unas cuantas posiciones filosóficas. De manera general, podemos decir que los problemas que surgen en conexión con la percepción quedan englobados bajo el rubro de 'el problema del mundo externo'. Es de éste que nos ocuparemos ahora.

## II) *Aspectos de la filosofía de John Locke*

El filósofo con quien se inicia eso que conocemos como 'empirismo clásico' es el filósofo inglés John Locke, autor del famoso libro *Un Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Es importante no olvidar que Locke representa un primer enfrentamiento serio con Descartes, es decir, no se trata de alguien que se limite a elevar objeciones. En el sistema de Locke la columna vertebral es, a semejanza de lo que acontece con el de Descartes, la noción de experiencia, si bien ésta es presentada y utilizada de manera radicalmente diferente. En todo caso, no son en él las ideas de Dios y de un yo pensante las fundamentales. La verdad es que lo que Locke ofrece es toda una concepción alternativa de la mente y el conocimiento. Lo que él propone de hecho equivale a un nuevo programa para la filosofía. Ésta queda entendida básicamente como un estudio del conocimiento, de sus fundamentos, sus alcances y límites. Esto, en algún sentido, sigue siendo un programa cartesiano, sólo que Locke lo va a orientar en una dirección diferente muy bien definida. Para él, el conocimiento humano es, en último análisis, el estudio de la mente humana y esto equivale a decir que se trata de un estudio del *modus operandi* de la mente y de lo que **puede** entrar en ella, de lo que podemos encontrar **allí**. Esto suena trivial, pero por lo pronto le permite a Locke criticar y rechazar ciertas tesis cartesianas de primera importancia. En particular, la adhesión de Locke a una idea cruda de experiencia lo lleva de inmediato a rechazar la primordial tesis cartesiana de que hay ideas innatas. Es, pues, en contra del cuadro racionalista general de la mente y sus contenidos que Locke se subleva.

El carácter empirista de la filosofía de Locke se manifiesta desde el método por medio del cual él se propone desarrollar su concepción. Él adopta lo que denomina un 'simple método histórico'. Por 'histórico' en realidad lo que quiere decir es "de tipo genético". O sea, lo que él quiere es examinar **cómo** vamos adquiriendo ideas porque, de acuerdo con él, sólo ello permite determinar qué podemos y qué no podemos pensar. En otras palabras, lo que a él le importa es la **génesis** de nuestras ideas y del conocimiento. Y el método es simple por dos razones: porque genera una concepción unitaria del todo del conocimiento humano y porque lo único que exige es la observación atenta, minuciosa, de lo que de hecho acontece en nosotros mismos, *i.e.*, en nuestras mentes.

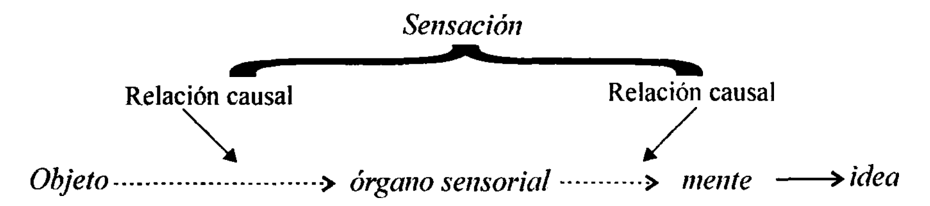
Así, desde esta perspectiva lo que nos importa son las ideas, esto es, los objetos propios de la mente y su introducción en ella. En este punto, Locke no se desvía sino que se enfrenta abiertamente a Descartes. Para Locke, las puertas de entrada a la mente son los órganos sensoriales. O sea, antes de que los órganos sensoriales funcionen, operen, actúen, no hay ideas en la mente. Es en este sentido que la mente es para Locke una *tabula rasa*, es decir, un recipiente completamente vacío. De ahí que no pueda haber nada más absurdo que la idea de ideas innatas, como Descartes quería, esto es, de ideas adquiridas sin que los mecanismos propios de adquisición de ideas hayan sido puestos a funcionar. Esto, obviamente, tiene implicaciones importantes. Implica, por lo menos, que nuestros conceptos, **si** son genuinos, deben tener un carácter empírico, es decir, tienen de alguna manera que estar conectados con eso que llamamos 'experiencia'. Y aquí nos topamos con una muy importante tesis epistemológica, a saber, que **todo conocimiento empieza con la experiencia y se funda en ella.** Por 'experiencia' se entiende, claro está, "experiencia personal" (en el sentido de "individual") y, más específicamente, las sensaciones. No hay ideas sin sensaciones y, por consiguiente, tampoco puede hablarse de conocimiento como algo previo o anterior a la experiencia. Obsérvese que Locke no presenta esto como una tesis semántica, arguyendo por ejemplo que no tiene sentido hablar de conocimiento si no se dispone del concepto de experiencia, o algo similar. Su tesis es estrictamente epistemológica, lo cual en este contexto significa "cuasi-empírica". Naturalmente, la mente no es para Locke un mero receptáculo. La mente también "actúa", es decir, no es totalmente pasiva, sino que tiene ciertas capacidades, como las de pensar, creer, querer, razonar y demás. Lo que sucede es que la mente funciona sólo cuando cuenta con sus objetos, esto es, con los elementos, los *items* que se obtienen en la experiencia sensorial y perceptual. Locke desarrolla entonces su famosa teoría de las "ideas".[1] Según él, las ideas conforman dos grandes grupos:

*a)* ideas de sensación
*b)* ideas de reflexión

Para nuestros propósitos, el grupo relevante es obviamente el de las ideas de sensación. Lo que tenemos que hacer entonces es seguir a Locke en su descripción de cómo opera la mente en su interacción con los objetos del mundo externo. Nótese que Locke **no** es un escéptico: él no pone en cuestión la realidad del mundo externo. No por ello, sin embargo, su posición deja de ser paradójica en grado sumo. Veamos por qué.

Locke piensa que nuestros sentidos interactúan con los objetos del mundo externo y que éstos "producen" o "causan" en nosotros ideas, esto es, "percepciones de las cosas". Un esquema plausible de esta tesis sería quizá el siguiente:

[1] No confundir con "Ideas", en el sentido de Platón.




Este diagrama es útil, ya que permite ver que para Locke **nunca** tenemos acceso directo a las cosas mismas. Nosotros lidiamos con las cosas por medio de sus **representaciones** en nosotros, es decir, en nuestras mentes. Las ideas son "simplemente" indicaciones, signos de algo que está siempre detrás de ellas. El mundo de las ideas se convierte entonces en un velo cognitivo: cómo sea el mundo en sí mismo es algo que se nos escapa necesaria y sistemáticamente.

Un par de observaciones más respecto a la teoría lockeana de las ideas. Locke no divide a las ideas, como Hume lo hará, en ideas simples e ideas complejas. Más bien, su clasificación de ideas está conectada con la clasificación de las **propiedades** de los objetos de los que, se supone, nos formamos ideas. Las propiedades o cualidades de los objetos son, según Locke, primarias o secundarias. Primarias son las que son "por completo inseparables del cuerpo".[2] Locke sostiene que cualidades primarias son la solidez, la extensión, la figura, el movimiento y el número. O sea, las propiedades primarias son básicamente cualidades geométricas o aritméticas de las cosas. Las cualidades secundarias, en cambio, son aquellas producidas en nuestras mentes por ciertos "poderes" que tienen las cosas. Cualidades secundarias son, por ejemplo, los colores, olores, dureza, suavidad, etc. Éstas **no** están **en** las cosas. Consideremos, por ejemplo, una copa con vino blanco. El vino es líquido pero, en este mismo sentido, **no es** blanco, puesto que si nos pasamos a un cuarto oscuro el vino en cuestión sigue siendo líquido, pero ya no tendrá color. Lo blanco, por lo tanto, no está en él. Su blancura resulta de la interacción de ciertas propiedades químicas y nuestros órganos visuales. Los ejemplos, claro está, se pueden multiplicar. Decimos, *e.g.*, de un coche que tiene la cualidad o propiedad de ser rojo. Empero, el auto tiene esa cualidad solamente si la luz es blanca, si no somos daltónicos, etc. Si la luz del sol fuera, digamos, verde, todos diríamos que el color del auto es otro. Por lo tanto, lo que tenemos que inferir es que el coche, sea lo que sea, genera vía nuestros órganos sensoriales lo que llamamos 'su color'. Pero "su color" es una cualidad que, por así decirlo, nosotros le ponemos al coche. El poder del coche consiste en una cierta estructura (que, dicho sea de paso, es lo que la física estudia), la cual refleja la luz de determinada manera y es eso lo que produce en el ojo una cierta impresión, de la cual se deriva la idea (entidad mental) de lo rojo.

[2] J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Londres: Fontana/Collins, 1973), cap. VIII, p.112.

Locke prosigue con toda una explicación de las "ideas abstractas", esto es, los famosos universales, las Ideas platónicas, y ofrece una explicación de las distintas clases de ideas que tenemos, de cómo se combinan, de su relación con las palabras, la fe, las pasiones y demás. Sobre esto, sin embargo, no abundaremos. Lo que a nosotros nos interesaba era simplemente presentar algunas ideas de Locke para mostrar la continuidad del debate iniciado con Descartes, el cual alcanza un punto culminante con la idea russelliana de *sense-data*.

## III) *Sense-data*

La expresión '*sense-data*' fue introducida en la literatura filosófica por Bertrand Russell, en su libro *Los Problemas de la Filosofía*, de 1912.[3] Se trata, como ya sugerí, de una noción que viene de muy atrás y, muy concretamente, de los escritos de los empiristas británicos clásicos, Locke, Berkeley y Hume. La idea de *sense-data* se desarrolló en dos direcciones divergentes, esto es, se ofrecieron en el siglo XX dos grandes líneas de caracterización de los *sense-data*. Esto es lo que ahora procederemos a exponer.

A la primera forma de caracterizar a los *sense-data* podríamos denominarla 'factual'. De acuerdo con ésta, *sense-data* son las **cosas** que conocemos en forma inmediata en la sensación: colores, olores, sonidos, textura, calor, frío, etc. La sensación es la experiencia de estar consciente de *sense-data*, esto es, de **tener** *sense-data*. Así entendidos, de lo que se trata es de determinar si hay algo más (objetos materiales) que *sense-data* y, en caso de que lo hubiera, qué relaciones mantiene con ellos. Rasgos cruciales de los *sense-data* son:

*a)* ser entidades epistemológicamente **simples**
*b)* ser entidades **particulares** o **privadas** a cada mente
*c)* ser esencialmente **mentales**

Esta noción de *sense-data* es obviamente problemática. Coincide sólo parcialmente con la noción lockeana de "cualidades secundarias", puesto que Locke asume la existencia de objetos a los que adscribimos dichas cualidades. Por otra parte, con esa noción se apunta a lo que son los contenidos de una conciencia, es decir, lo que literalmente está en la mente (y supuestamente también en la cabeza) de una persona. En este

[3] Russell y Moore parecían competir, a principios de siglo, en cuanto a expresiones en latín. Así, tenemos *Principia Ethica*, de G. E. Moore, *Principia Mathematica*, de Russell y Whitehead, '*sense-data*' y '*sensibilia*' de Russell y '*Tractatus Logico-Philosophicus*', título sugerido por Moore para la traducción del *Logico-Philosophische Abhandlung*, de Ludwig Wittgenstein.

sentido, los *sense-data* son, como dije, entidades mentales. En el caso de Russell el problema es más cartesiano que lockeano: lo que él tiene que mostrarnos es cómo a partir nada más que de *sense-data* podemos reconstruir el mundo real, sin suponer, con Locke, sustancias incognoscibles. Para Locke, como vimos, la idea de cualidad secundaria es la de una propiedad adscrita a objetos, que no está ella misma **en** los objetos, a los que no obstante **se presupone.** En este punto, podemos ciertamente decir que Locke no es un empirista coherente. Russell (al igual que Hume) es mucho más cuidadoso que él en este sentido, por lo menos en este punto.

Ahora bien, dados los problemas del construccionismo, Russell va a hacer evolucionar su noción de *sense-data*. Hay, por ello, por lo menos dos grandes momentos en su caracterización de ellos. En la primera fase, Russell **tiene** que ver en los *sense-data* objetos **de** la mente, es decir, entidades mentales y privadas. El único problema es que, como veremos, con *sense-data* únicamente es **lógicamente** imposible reconstruir el mundo exterior. Empero, en una segunda fase el truco de Russell consistirá en caracterizar a los datos de la conciencia de tal manera que no tengan que ser concebidos exclusivamente como *data*, esto es, como **dados en la experiencia**. De ahí que él reformule su concepción y hable entonces de *sensibilia*. Es con los *sensibilia* que él intentará dar cuenta de los objetos materiales y del mundo externo en general, como veremos más abajo.

Algo muy importante en este planteamiento es la **relación** que se da entre los *sense-data* y el sujeto o la mente cognoscente. La relación es **directa** o, en terminología russelliana, "*by acquaintance*". Lo que es crucial entender es que hay una diferencia fundamental entre mi conocimiento de mis datos sensoriales y mi conocimiento de los objetos materiales o físicos. Mi conocimiento de la naturaleza de los objetos externos es, desde esta perspectiva, siempre **indirecto** o **inferido** y, según Russell, meramente "estructural". La importante distinción de Russell entre **conocimiento directo** y **conocimiento por descripción** le permitirá sostener que el conocimiento de los objetos del mundo externo, de los objetos materiales, es siempre conocimiento por descripción, nunca directo.

En resumen: hay un modo de entender los *sense-data* que hace de ellos entidades (sustancias). Como cuestión de hecho, estas entidades han sido concebidas primero como mentales y posteriormente como neutrales, esto es, como entidades que no son ni físicas ni mentales, sino como entidades a partir de las cuales se construyen tanto los objetos de la mente como los del mundo físico. Esta fue, con variantes y matices, la primera (mas no la única) caracterización de los datos sensoriales.

Hay, no obstante, una segunda caracterización de los *sense-data*, que es la "lingüística", representada sobre todo por el filósofo inglés, A. J. Ayer. Esta segunda caracterización es a final de cuentas muy probablemente tan problemática como la anterior, pero tiene también su razón de ser. Desde esta perspectiva, hablar de *sense-data* no es hablar de "cosas", entidades o hechos. Más bien, el lenguaje de los *sense-data* constituiría sim-

plemente una **ampliación** de nuestro lenguaje natural, un perfeccionamiento del mismo. Se introduce la terminología de *sense-data* para esclarecer el significado de nuestros juicios de percepción sacando a la luz sus contenidos. Esto es algo que, aparentemente, el lenguaje natural no logra hacer (o no lo hace debidamente). El lenguaje sólo insinúa la diferencia entre objeto y apariencia de objeto por medio de una cierta ambigüedad, a saber, la del verbo 'ver'. Nosotros podemos usar dicho verbo para indicar que hay un objeto visto y para indicar que tenemos una impresión visual aunque no haya objeto. Eso es precisamente lo que sucede en todos los casos de alucinaciones, ilusiones, espejismos y demás. En todo caso, siempre que yo vea algo me parecerá estar viendo algo. Es para hablar de ese "algo" y de este "parecerme" que se habría acuñado y que sería útil la noción de *sense-data*. Desde este punto de vista, de lo que se trata es de efectuar análisis semánticos correctos de los enunciados de percepción. La idea de Ayer es que el lenguaje de los *sense-data* **enriquece** al lenguaje natural. De lo que él pretende convencernos es de que algo sistemáticamente falta en la descripción normal de nuestras experiencias sensoriales. Habría, según él, una especie de hueco, de corte, un abismo entre la evidencia de la que disponemos y las conclusiones a las que llegamos en nuestros juicios de percepción. Todo esto suena muy bien, sólo que es difícil resistir la idea de que Ayer es incoherente, puesto que no parece que al hablar de *sense-data* nada más se hable de palabras. Como él mismo dice, cuando hablamos de nuestros *data* hablamos de algo que **tenemos**. Lo que entonces tal vez podríamos decir es que puede enriquecerse la teoría general de los *sense-data* con una teoría de corte lingüístico, pero lo que debe quedar claro es que esta segunda opción no puede *simpliciter* remplazar a la primera.

Básicamente, son dos los grandes problemas que el partidario de los *sense-data* tendrá que resolver. Está, por una parte, la relación entre los *sense-data* y los así llamados 'objetos materiales' (sillas, mesas, libros, perros, etc.), es decir, los objetos materiales que el sentido común no clasificaría como "mentales", y la relación entre los *sense-data* y los objetos físicos (átomos, neutrones, positrones, ondas luminosas, energía, campos magnéticos, etc.), esto es, los objetos teóricos de las ciencias, en particular (mas no únicamente) los de la física. Esto es importante, porque cualquier concepción del conocimiento digna de ser tomada en cuenta tiene que hacer de la física una ciencia genuinamente empírica y no podría ser así catalogada si no se demuestra que mantiene alguna clase de vínculo con lo único que tenemos en la experiencia, esto es, los *sense-data*.

Algo que hay que entender es que el fenomenalista, es decir, el defensor de la teoría de *sense-data*, trabaja dentro de un marco básicamente solipsista. O sea, él parte de lo que son **sus** datos sensoriales y con ellos con algunas entidades abstractas (como las relaciones) y con la lógica, pretende, por así decirlo, "devolvernos" el mundo real, en toda su complejidad y riqueza. Aquí veremos en sus lineamientos generales **una**

teoría, a saber, la de uno de los grandes representantes (el otro es Rudolf Carnap) del empirismo en el siglo XX: Bertrand Russell.

Russell inicia su investigación en *Los Problemas de la Filosofía* haciendo suya una teoría causal de la percepción: nuestros *data* son **causados** por objetos materiales, cuya existencia inferimos precisamente gracias a dichos datos. Ahora bien, si no tenemos acceso en la experiencia a dichos objetos ¿qué sabemos de ellos y cómo podemos saber lo que creemos que sabemos de ellos? De acuerdo con Russell, sabemos lo que la ciencia nos dice acerca de ellos. El problema es que en ciencia no se recurre a términos como 'rojo', 'dulce', 'caliente', etc., esto es, a términos sensoriales, a palabras de experiencia. En ciencia se manejan términos teóricos, en cuya definición estricta no se apela o recurre a la sensación. 'Cromosoma', 'energía', 'hidrógeno', 'inconsciente', 'demanda', etc., son términos teóricos y con ninguno de ellos se alude siquiera a la mente, menos aún a sus contenidos. Sin embargo, lo curioso es que la ciencia funciona, es decir, nos permite manipular el mundo circundante, predecir fenómenos, alterar el decurso normal de los sucesos naturales. Pero entonces ¿qué clase de conocimiento proporciona la ciencia? Como se dijo, según Russell un conocimiento puramente estructural, abstracto, sin cualidades secundarias. Esto es claro: los positrones no se ven, los cromosomas no se tocan, la energía no se come. Así, la materia no es para Russell lo que era para Aristóteles, esto es, lo real esencialmente incognoscible, ni lo que era para Locke, sustancias metafísicas desconocidas, sino una "construcción lógica" elaborada a partir de lo obtenido en la experiencia. El único problema en todo esto es que si lo que Russell quería era desarrollar un programa estrictamente cartesiano, se permite demasiado. La mera adopción de la teoría causal (enarbolada para dar cuenta de nuestras "creencias instintivas") le garantiza la existencia de objetos que son de tal naturaleza que nunca los conoceremos empíricamente, es decir, directamente. Por lo tanto, un programa coherente requiere otra explicación del mundo externo. Así, Russell evolucionó hacia una segunda fase de "construccionismo". En ésta se trataba, como Descartes se había propuesto hacerlo varios siglos antes, de no asumir absolutamente nada más que aquello de lo que no se pueda dudar, a saber, nuestros *sense-data*.

## IV) *Algunas posiciones filosóficas*

Una vez entendida la dicotomía <*sense-data*-objetos de la realidad> podemos empezar a distinguir con relativa nitidez diversas posiciones o escuelas filosóficas. Las más importantes son:

a) *Realismo ingenuo*. Este es el punto de vista del sentido común el cual, como sucede en la gran mayoría de las veces, es incongruente. En primer lugar, el realismo ingenuo es la creencia o tesis de que gracias a los sentidos nosotros conocemos **directamente** los objetos que pueblan el mundo externo. O sea, es la idea de que lo que normalmente vemos son perros, árboles, sillas, cuadernos, etc. Además, esta tesis implica que las cualidades que en general atribuimos a los objetos son las que **realmente** tienen. Empero, el realismo ingenuo también acepta la idea de impresión o dato sensorial, que es más o menos la que corresponde a la idea de *sense-data*. Por lo tanto, el realista ingenuo está incapacitado para ofrecer una explicación **sistemática** de la percepción: en ocasiones dirá que lo que se tiene es una mera percepción sensorial, como cuando uno alucina o ve un espejismo, y en ocasiones dirá que lo que se ve es el objeto mismo. Pero, una vez aceptada la distinción, determinar **cuándo** podemos hablar de impresiones sensoriales y cuándo de objetos materiales es algo para lo cual el realista ingenuo carece por completo de mecanismos seguros y sistemáticos.

b) *Idealismo*. Esta es la escuela que consiste en decir que la realidad es de uno u otro modo "mental". El núcleo de esta posición es que todo lo cognoscible tiene que pasar por el tamiz de la mente. Una consecuencia de esto es que, de alguna manera, la mente lo impregna. No podemos saber cómo son las cosas en sí mismas, sino únicamente cómo son así como las conocemos, así como tenemos experiencia de ellas. Un posible desarrollo de esta perspectiva es que eso que llamamos 'objetos materiales' son simplemente conglomerados de entidades mentalizadas, organizadas de modos específicos por la mente; otro sería que sí hay objetos "detrás" de nuestras percepciones, sólo que nunca tenemos un acceso cognitivo a ellos.

c) *Fenomenalismo*. Esta es la escuela filosófica que sostiene que los así llamados 'objetos materiales' no son sino construcciones a partir de objetos dados directamente en la experiencia. Esta es la posición empirista clásica. Lo que aquí se rechaza es la idea de un "algo" incognoscible, misterioso (algo como una sustancia lockeana), oculta e inaccesible empíricamente. Los así llamados 'objetos materiales' serían, en palabras de J. S. Mill, "posibilidades permanentes de sensación".

d) *Monismo neutral*. Esta es la posición en la que culminará el trabajo de Russell. La idea central es la siguiente: con lo único que podemos entrar en contacto en la experiencia es con *sense-data*. Éstos son simultáneamente eso que percibo y eso que es, independientemente de que lo perciba o no. O sea, los objetos denominados '*sense-data*' pueden ser concebidos como tales sólo que sin ser percibidos. Serían, por lo tanto, tanto los objetos de la mente como los componentes de las cosas del sentido común. Esos objetos, que Russell llamará '*sensibilia*', son neutros, es decir, no son ni materiales ni mentales. Sería a partir de ellos que se construyen materia y mente.

e) *Materialismo*. Esta es la tesis de que lo único que hay y, por ende, lo único que se percibe son objetos materiales. La percepción es un mero reflejo de la situación material. No puede haber mente si no hay materia, pero sí puede haber materia sin que haya vida mental. El desarrollo lógico de esta posición es la así llamada 'teoría de la identidad', de acuerdo con la cual todo lo mental (percepciones, recuerdos, imaginación, etc.) se identifica básicamente con lo que acontece en la corteza cerebral.

Naturalmente, todas estas posiciones filosóficas (y todas las otras que pudieran proponerse) están expuestas a críticas devastadoras. Veamos rápidamente algunos de los problemas en los que incurren.

V) *Russell y el realismo ingenuo*

Con base en las distinciones o categorías hasta aquí consideradas, podemos exponer un argumento, en general esgrimido por los empiristas (lo cual no deja de ser curioso, puesto que la posición en la que se desemboca es en la del idealismo), conocido como el argumento de la ilusión. Empero, quizá no estará de más empezar recordando un célebre argumento de Bertrand Russell, expuesto en su libro *Una Investigación sobre el Significado y la Verdad*, para dar una idea de un problema asociado con el tema que aquí nos preocupa, que es el de la percepción. Se trata de un argumento que, como se sabe, desconcertó a Einstein. El argumento es el siguiente: "El realismo ingenuo conduce a la física y la física, si es verdadera, muestra que el realismo ingenuo es falso. Por lo tanto, si el realismo ingenuo es verdadero, es falso. Luego es falso".[4] Intentemos aclarar esta magnífica pieza de retórica filosófica.

Para empezar, notemos que el esquema argumentativo de Russell, con su conclusión incluida, es obviamente correcto y es: $(((p \rightarrow q) \,\&\, (q \rightarrow \sim p)) \rightarrow \sim p)$. Ahora bien, no porque el esquema sea el de un argumento correcto el argumento de Russell tiene fuerza probatoria y cognoscitiva. En particular, la segunda premisa es cuestionable en grado sumo. El punto del argumento de Russell es que es lógicamente posible que el todo de nuestras creencias de sentido común resultaran falsas. Esto es lo que se pretende hacer ver en más detalle por medio del así llamado 'argumento de la ilusión', del cual el argumento de Russell no es sino una variante. Examinemos ahora la argumentación russelliana.

El realismo ingenuo, se nos dice, conduce a la física moderna. Esto parece inobjetable: en efecto, la creencia en los objetos del sentido común va paulatinamente dando

[4] B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (Gran Bretaña: Penguin Books, 1973), p. 13.

lugar a un conjunto cada vez más complejo y abstracto de afirmaciones, las cuales tienen como una de sus peculiaridades el que la percepción sensorial desempeña un papel cada vez menos preponderante para su establecimiento. Por ejemplo, de la creencia en la existencia de objetos esféricos perceptibles a simple vista (una canica, digamos) surge la idea de átomos, neutrones y demás, esto es, la idea de objetos que son solamente inferidos y de los que no tenemos (ni podemos tener) conocimiento directo. Se trata de entidades "teóricas". Lo mismo pasa con ideas como las de fuerza, resistencia o campo magnético y, en general, con multitud de nociones de la física (y de la ciencia en general). Podemos, por lo tanto, afirmar que se produce una transición imperceptible de un sistema de afirmaciones a otro y que es cierto que la física representa un desarrollo, una prolongación (modificada) del realismo ingenuo. Podríamos inclusive presentar la situación como sigue: muchos objetos teóricos son proyecciones idealizadas de los objetos del sentido común. Russell podría coincidir totalmente con esto.

Acto seguido, sin embargo, se nos asegura que la física moderna, si es verdadera, muestra que el realismo ingenuo es falso. Aquí es donde está el *quid* del asunto. De inmediato se impone la pregunta: ¿por qué o en qué sentido podríamos sostener que la física "refuta" al sentido común? La posición de Russell parece ser simplemente que las **descripciones** que dan de una y la misma cosa (*e.g.*, una mesa) una persona normal en el lenguaje natural y un físico *qua* físico, es decir, por medio de sus ecuaciones, son diferentes. Esto puede ser cierto, pero no basta. Lo que Russell tendría que probar es que las descripciones en cuestión son **incompatibles**, es decir, que no pueden ambas ser verdaderas simultáneamente y no se entiende por qué tenga esto que ser el caso. Por ejemplo, un hablante normal diría de un coche que es rojo, en tanto que un físico diría que el color de su superficie es de tal o cual longitud de onda. Russell aquí supone que 'rojo' y 'longitud de onda...' apuntan a cualidades diferentes, por lo que sólo uno de los dos puede tener razón. Es claro, empero, que el asunto no es tan transparente como él parece creer. Es cierto que la física modifica poco a poco el todo de nuestro sistema común de descripciones de hechos. Sin embargo, ese nuevo sistema de descripciones está lógica, semántica y epistémicamente derivado del modo normal de describir situaciones. Más que una sustitución, constituye una prolongación, una ampliación del sistema original. Quizá una analogía sirva aquí para ilustrar lo que quiero decir. Supongamos que queremos transitar, palabra por palabra, de un lenguaje a otro. Así, en cada oración de, *e.g.*, el español se insertan, unas tras otras, las palabras correspondientes de, por ejemplo, el húngaro. Poco a poco se van haciendo las transformaciones de modo que terminamos con oraciones bien formadas del húngaro. Y entonces diríamos, a la Russell, que la oración húngara obtenida para 'esta mesa es de roble' sirve para refutar la oración castellana 'esta mesa es de roble'. Eso sería claramente absurdo. Desde luego que la situación no es exactamente la misma, pero da una idea de la clase de error que está involucrado en el razonamiento de Russell. Lo que aquí tenemos son

dos descripciones de lo mismo elaboradas en sistemas lingüísticos diferentes y conectados con prácticas distintas: nadie elige el color del coche que quiere comprar en términos de longitud de onda, así como nadie efectúa investigaciones de óptica recurriendo simplemente a la terminología usual de los colores. O sea, si nos aferramos al pensamiento de que las oraciones bien elaboradas de cualquier sistema de signos, sea el que sea, tienen como única propiedad la de ser verdaderas o falsas, entonces tendremos que reconocer con Russell que no es posible conciliar lo que nos dicen el realista ingenuo, con el cual todos partimos, y el físico. Pero es evidente que no tenemos por qué hacer nuestra una concepción así. El que las descripciones del sentido común y de la física moderna no sean equivalentes se muestra claramente en el hecho de que no permiten hacer lo mismo. Por lo tanto, deben tener significados diferentes. Por lo tanto, no compiten unas con otras. No son, por consiguiente, remplazables *simpliciter* una por otras. Más que incompatibles, lo que habría que decir es que son inconmensurables. Si esto es cierto, Russell está en un error al firmar que la física "muestra" que el realismo ingenuo es falso.

Con su argumento Russell pretende mostrar que, dados el sentido común y la física, hay lugar para una línea de razonamiento escéptico que pone en crisis eso precisamente que es nuestra plataforma inicial, nuestro punto de partida, a saber, el realismo ingenuo. En este caso, el conflicto que Russell saca a la luz se produce entre las creencias comunes y las creencias científicas acerca del mundo, de la realidad. Sin embargo, lógicamente anterior a este problema, si bien muy semejante a él, está el conflicto entre lo material y lo mental. Este problema está en el núcleo del argumento que debemos ahora pasar a examinar.

## VI) *El argumento de la ilusión*

El así llamado 'argumento de la ilusión' engloba una variedad de líneas de argumentación, las cuales apuntan todas ellas en una misma dirección: mostrar que la transición que lleva desde la constatación de la realidad de nuestra vida mental hasta la constatación de la realidad, externa a nosotros, de las cosas es inválida. La idea misma de ilusión proviene de los escritos de los empiristas británicos. Fueron ellos, en efecto, quienes impusieron la idea de que la mente (y cada mente humana en particular) tiene sus propios objetos, esto es, sus "ideas" y que detrás de dichas ideas están las cosas tal como son en sí mismas. Descartes habría dicho que, si realmente no hay un genio maligno empeñado en engañarnos, entonces lo que percibimos es lo que realmente hay, lo que objetivamente existe, aunque es un hecho que se podrían también ofrecer razones en favor de la tesis de que su teoría es inevitablemente de corte representacionista. En todo caso, los empiristas son representacionistas. Lo que esto

significa es que nosotros, de acuerdo con ellos, no conocemos el mundo como realmente es, sino sólo como nuestra mente nos permite conocerlo. Lo que tenemos gracias a nuestras ideas no es sino una "representación" particular del mundo y, obviamente, cada quien tiene la suya. Podemos entonces construir el argumento de la ilusión bajo tres formas diferentes, que son las modalidades fenomenológica, causal y temporal. Las consideraremos en ese orden.

*A) La modalidad fenomenológica*

1) Cada individuo (cada mente) percibe las cosas desde una perspectiva determinada.
2) Cada mente puede ocupar a lo sumo **una** perspectiva, es decir, puede "ver" las cosas sólo desde un punto de vista determinado.
3) Mucho de lo percibido visualmente es al mismo tiempo perceptible también táctilmente, pero es un hecho que hay "cosas", conectadas entre sí orgánica o sistemáticamente y perceptibles simultáneamente en diferentes espacios sensoriales pero que, ocasionalmente, aparecen en sólo uno de ellos. O sea, puede darse el caso de que lo que uno ve no resulte, *e.g.*, tocable. Hablamos entonces de ilusiones, engaños, espejismos y demás.
4) Al igual que con el sueño, no hay ninguna diferencia fenomenológica de calidad en cuanto al contenido entre las experiencias "verídicas" y las "engañosas", es decir, entre las diferentes clases de objetos de percepción. Lo único que cambia son las correlaciones entre ellas.
5) No obstante, en todos los casos hay algo que aparece en nuestro campo perceptual (visual, auditivo, táctil, etc.).
6) Por lo tanto, no es forzoso que lo que se nos aparece coincida con lo que es, esto es, no se pueden identificar el supuesto objeto de percepción y la impresión sensorial que se tiene.
7) Como no hay manera de privilegiar a unas apariencias frente a otras, se sigue que lo que conocemos en la percepción tiene que ser diferente de lo que hay en la realidad y que estamos permanentemente equivocados en pensar que tenemos un acceso cognitivo directo a los objetos.
8) Eso de lo que estamos conscientes, lo que conocemos directamente, etc., son los famosos *sense-data*.

En esta primera versión se enfatiza la multiplicidad de las apariencias, la diversidad de perspectivas, de puntos de vista, teniendo los objetos involucrados los "mismos derechos", esto es, un mismo *status*. La conclusión que se extrae es simplemente que **nunca** percibimos directamente objetos materiales.

*B) La modalidad causal*

1) Nuestra percepción está condicionada causalmente. Dicho de otro modo: para que se produzca, es imprescindible que intervengan diversos factores, algunos externos algunos internos al sujeto. Para la percepción visual, por ejemplo, son relevantes:

a) el aire, que es transparente
b) la luz, que es blanca
c) nuestros órganos sensoriales
d) el estado nervioso del sujeto

2) De ahí que lo que llamamos 'percepción' no pueda ser sino el último eslabón de una cadena causal que parte o arranca desde el objeto de percepción y culmina en el cerebro.
3) La percepción no puede ser, por lo tanto, **de** un objeto. Es un "producto elaborado". O sea, **nunca** es de los objetos en sí mismos, tal como realmente son.

*C) La modalidad temporal*

1) La relación cognitiva (perceptual) con el objeto requiere de tiempo.
2) Esto puede fácilmente apreciarse en el caso de objetos distantes, como por ejemplo el de las estrellas. Podría darse el caso de que en el momento en que estuviéramos viendo una estrella, ésta ya hubiera desaparecido, ya no existiera.
3) Podría entonces decirse que hay ocasiones en que vemos lo que no hay (es o existe).
4) Lo que vale para distancias enormes vale en principio también para distancias insignificantes.
5) Por lo tanto, lo que nosotros vemos no coincide **nunca** con lo que en ese momento es el objeto conocido vía los datos sensoriales.

La moraleja general de este argumento en sus diversas modalidades es que estamos sistemáticamente equivocados al pensar que lo que vemos, oímos, tocamos, etc., son los objetos mismos, o sea, al pensar que tenemos un acceso cognitivo directo a ellos. Lo que conocemos directamente siempre son *sense-data*, pero los objetos reales son más bien **inferidos** o **construidos**. Si decimos que los objetos son "inferidos" estaremos asumiendo una **teoría causal de la percepción**. Lo que esto significa es que estaremos sosteniendo que los objetos materiales, al interactuar con nuestros órganos sensoriales,

**causan** nuestras percepciones. Por ejemplo, oímos una voz y asumimos que la voz es causada por una persona. Por otra parte, si pensamos que los objetos son más bien "construidos", entonces adoptaremos una posición empirista "total". Si ésta en última instancia es coherente o no es algo que iremos debatiendo a medida que avancemos.

Podemos, pues, decir que un tema general importante de la teoría del conocimiento clásica es el examen de las relaciones que se dan entre los objetos de sensación y los objetos del mundo externo. Y, en este marco, lo que el argumento de la ilusión sugiere es que se debe trazar una distinción fundamental, a saber, la distinción entre lo que las cosas **parecen ser** y lo que las cosas **son**, es decir, entre **apariencia** y **realidad**. El argumento de la ilusión pretende ser **explicativo** de los fenómenos o estados de percepción. Pretende explicar por qué, por ejemplo, puede darse el caso de que se "vea algo" (como en el caso de alguien que padece de *delirium tremens*, por ejemplo) sin que haya nada. Para el defensor del argumento lo que no tendríamos derecho a decirle a alguien que ve ratas, arañas, serpientes, alacranes, etc., sobre su cuerpo es simplemente que no ve nada. Los teóricos de *sense-data* piensan que pueden dar cuenta tanto de casos problema como de las situaciones usuales de percepción. Esto no significa, desde luego, que el argumento sea inatacable, como veremos en lo que sigue.

## VII) *Objeciones al argumento de la ilusión*

Es obvio que un argumento tan complejo y ambicioso como el argumento de la ilusión debe estar expuesto a un sinnúmero de críticas. En verdad, dado lo sorprendente de la conclusión, uno sospecha desde su mera formulación que dicho argumento incorpora multitud de supuestos falsos, de tesis equivocadas, de concepciones erradas respecto a lo que es la significación de las palabras. Aquí presentaré tan sólo algunas líneas de crítica.

*Contra la versión (A).* Lo primero que tenemos que decir es que la noción misma de diferencia o, alternativamente, de identidad fenomenológica, es oscura. Por ejemplo, pensemos en los casos siguientes:

1) una persona tiene una ilusión visual, pero lo sabe
2) una persona sufre de una ilusión visual y no lo sabe
3) una persona tiene una percepción normal y lo sabe

El mero hecho de que distingamos los casos indica que alguna diferencia debe haber. La posición del defensor del argumento de la ilusión es en el fondo incomprensible porque ¿cómo determina él si los contenidos de experiencia son los mismos en todos esos casos o no? ¿Podría él decidir semejante cuestión, atendiendo exclusiva-

mente a la calidad de los contenidos, y más específicamente al de **sus** contenidos? Si alguien dijera que hay diferencias cualitativas ¿cómo se le podría refutar? Y si podemos distinguirlas, entonces el argumento se derrumba. Por otra parte, se podría contra-argumentar como sigue: los objetos normales de percepción forman series congruentes de impresiones. Cuando nos las habemos con una percepción engañosa, los objetos ya no forman series congruentes. Por ejemplo, si estamos muertos de sed en el desierto y vemos un lago, **sabemos** que nuestros sentidos nos engañan, porque lo que vemos no es tocable, refrescante, etc. Luego un modo de diferenciar entre una percepción ilusoria y una "verídica" consiste en diferenciar entre series de percepciones y esto **es** factible. Dejando de lado la cuestión de la indiscernibilidad de los objetos de percepción, el hecho es que sí podemos diferenciar entre ellos por medio de factores "externos" a ellos. Pero si esto es cierto, entonces esta versión del argumento de la ilusión pierde fuerza considerablemente: siempre hay mecanismos a la mano para distinguir entre estados dudosos y no dudosos de percepción.

*Contra la versión (B).* Aquí la cuestión es más complicada, porque tiene que ver con la comprensión cabal de las relaciones que valen entre el lenguaje natural y los lenguajes científicos. El cuadro usual es el siguiente: describimos algo y el científico nos explica por qué sucede. O sea, nos da una explicación causal de ello. Para ello, recurre a su terminología técnica y a diversos métodos. Ahora bien, ¿qué es una explicación causal? Una deducción formalmente correcta a partir de dos clases de enunciados: leyes generales y enunciados referentes al caso particular. Esta definición es desde luego **formalmente** correcta, sólo que deja de lado un aspecto decisivo de las explicaciones causales: lo que con la explicación causal de hecho se elimina es la confusa o primitiva noción de "causa eficiente" y se recalca en cambio la importante idea de **manipulabilidad**. Un rasgo fundamental no formal de una explicación causal genuina es que permite alterar, manipular, controlar, etc., los objetos explicados. En el caso de la percepción, es cierto que tenemos explicaciones causales de ella: si alteramos cierta parte de la corteza cerebral, el sujeto ya no podrá ver, si alteramos el medio usando gases los objetos se verán de manera diferente, si elevamos considerablemente la temperatura también se modificarán. Pero nada de eso implica que percibir sea el último eslabón de una cadena causal. La percepción es directa y las explicaciones causales son, en última instancia, mecanismos para el control de los diversos factores de todo el proceso. Pero si cambiamos nuestra idea de explicación causal en el sentido que estoy indicando, entonces no podremos decir que nuestra percepción de los objetos es "indirecta". Decir esto último resulta de una incomprensión de lo que son las explicaciones causales. Al revés: la explicación causal sólo puede erigirse tomando como base la percepción normal de objetos.

*Contra la versión C.* El argumento es debatible, precisamente porque la distancia es un factor que altera las situaciones. En el caso de, por ejemplo, las estrellas, se

están aplicando simultáneamente criterios distintos. Por un lado, en mi campo visual aparece un objeto al que percibo de manera directa. Posteriormente, sin embargo, se me enseña que es una estrella y con el desarrollo de la astronomía me entero de que está a una distancia medida en años luz. Pero conceptos como los de años luz, velocidad de la luz, fotones, ondas de luz, etc., no forman parte de mi cuadro inicial. O sea, se están mezclando criterios de percepción visual con criterios de medición científica. El resultado es que expresiones como 'no podemos ver lo que no existe' se vuelven ambiguas; en el caso de los objetos normales de percepción es una tautología; en el caso de objetos teóricos o científicos la expresión adquiere otro *status*: se vuelve una proposición empírica, contingente. El problema real consistiría en que pudiéramos ver lo que no existe en el caso de los objetos normales de percepción (o, alternativamente, que no pudiéramos percibir lo que existe). En ese caso quizá sí tendríamos el derecho de decir que vemos indirectamente dichos objetos. Pero surgen problemas de comprensión cuando mezclamos **descripciones** de objetos medianos y realizadas en el lenguaje natural con **explicaciones** para las cuales fue indispensable disponer de un vocabulario técnico, con los cambios de significado que éste acarrea. Normalmente, el tiempo no es un factor que permita diferenciar entre objetos percibidos directamente y objetos percibidos indirectamente.

## VIII) *Implicaciones filosóficas*

El empirismo es la escuela filosófica que sostiene que todo nuestro conocimiento arranca, lógica y factualmente, con la experiencia. La noción de experiencia que se maneja pretende ser la más cruda posible. Lo que el empirista aspira a rescatar es lo que podríamos llamar la 'materia prima' de la experiencia para, a partir de ella, reconstruir el mundo externo, el mundo objetivo. La idea de "contenidos de experiencia" conduce o desemboca en la idea de *sense-data*. Esta idea es, *prima facie*, no sólo aceptable sino obvia, imposible de rechazar, indispensable inclusive. Parecería que efectivamente hay algo que nos es "dado" en la experiencia. Empero, cuando nos enfrentamos a las conclusiones a las que conduce, las complicaciones que entraña, las presuposiciones que requiere, tenemos que concluir que el fenomenalismo es inaceptable. Pero el rechazo del fenomenalismo es el rechazo del empirismo o, si se prefiere, de la teoría empirista del conocimiento. La verdad es que difícilmente se podría ir más lejos en la dirección desarrollada por Russell. En este sentido, el empirismo culmina en un callejón sin salida, en un gran fracaso. Y esto ciertamente es un resultado filosófico de primera importancia. Así como el lenguaje común no es construible o reconstruible partiendo de un lenguaje individual, totalmente privado, así tampoco el mundo externo (y sus objetos de percepción) es reconstruible partiendo de los

datos sensoriales de un único individuo. Sobre algunos problemas relacionados con la idea de objeto privado de percepción regresaremos al final del capítulo, cuando estudiemos algunas de las observaciones que sobre el tema hizo Ludwig Wittgenstein.

## IX) *Aspectos de la teoría kantiana del conocimiento*

Uno de los grandes temas de controversia entre el racionalismo y el empirismo de los siglos XVII y XVIII fue el de las ideas innatas. Los miembros de la primera escuela, como Descartes y Leibniz, sostenían que la mente humana conocía verdades desde antes de que sus sentidos empezaran a operar; esto, obviamente, era anatema para los empiristas, como Locke y Hume. Poco a poco, el conflicto se fue extendiendo hasta quedar delineado como una oposición entre dos grandes concepciones opuestas de lo que es la mente humana, sus objetos de conocimiento, su estructura y funcionamiento. Así vistas las cosas, la filosofía de Immanuel Kant representa una superación de la controversia. Sin duda alguna, una de las ambiciones de Kant es dar a cada quien lo suyo, reservándose claro está el privilegio de aportar la verdadera y definitiva solución a los problemas que a todos atormentaban. Examinemos, pues, algunos puntos importantes de la concepción kantiana del conocimiento humano.

A) Para los efectos de este escrito, lo que realmente nos interesa de la filosofia de Kant está contenido en unas cuantas secciones de la *Crítica de la Razón Pura*. Dado que esto no pretende ser un libro sobre Kant, no nos hundiremos en la intrincada arquitectura de esa monumental obra. Será más provechoso para nuestros propósitos, hacer algunos recordatorios y algunas aclaraciones terminológicas.

Lo primero que tenemos que aclarar es qué significa 'crítica de la razón pura'. Una crítica es, en el sentido de Kant, el estudio de una **facultad**. La facultad es, claro está, la razón. Pero ¿por qué "pura"? Porque en tanto que epistemólogos nos importa el estudio de nuestras facultades cognitivas no contaminadas todavía por elementos empíricos, sino tales cuales son con total independencia de su funcionamiento, considerada, por así decirlo, totalmente en abstracto. Por otra parte, nótese que Kant habla de "estética" en este contexto. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que 'estética' es tomada en su sentido literal, esto es, como 'sensibilidad' o, eventualmente, como 'teoría de la sensibilidad'. Así, la 'estética trascendental', que es la sección inicial del gran tratado de Kant, se ocupa de lo que nosotros denominaríamos una 'teoría general de la percepción'. Veamos, pues, qué nos dice dicha "teoría".

Lo primero que tenemos que decir es que no hay que confundir razón con entendimiento. La razón es una facultad orgánica, uno de cuyos componentes es el entendimiento. Si no fuera ello demasiado anacrónico, se le podría adscribir a Kant una teoría modular de la mente. En todo caso, para él el entendimiento es un sistema de categorías o

conceptos, mediante los cuales la mente opera. Ahora bien, este sistema categorial abstracto no puede funcionar solo: está necesitado de contenidos. Estos contenidos son los *inputs* que obtenemos gracias a los sentidos, los órganos sensoriales. Podemos entonces presentar una primera gran tesis kantiana: el conocimiento humano no es, como querían los empiristas, una mera cuestión de construcción a partir del "material crudo de la experiencia". Presupone algo que permita su canalización. Por otra parte, el conocimiento tampoco se funda en verdades instaladas en la mente con anterioridad a toda clase de contacto con el mundo. Los conceptos no son verdades. El conocimiento es una especie de **síntesis** de impresiones sensoriales que pasaron por el tamiz o el prisma del entendimiento. Kant lo expresa de este modo: impresiones sin conceptos son ciegas y conceptos sin impresiones son vacuos. Esto es de primera importancia y efectivamente representa un avance en las discusiones de teoría del conocimiento.

Antes de seguir adelante, quisiera llamar la atención sobre un aspecto de la aportación kantiana que es de suma importancia. Lo que Kant está haciendo ver es que el pensamiento es esencial a la percepción. O sea, la noción misma de percepción es la de algo construido con elementos de diversa clase, como lo son impresiones y conceptos o, en terminología kantiana, intuiciones y categorías. Difícilmente podría pensarse que este es el punto de vista definitivo sobre los temas debatidos, pero hay que admitir que Kant dio un paso adelante de una manera que permitió ulteriores avances. Esto lo digo por lo siguiente: es un progreso entender que el pensamiento es esencial al ver, así como lo será comprender que el lenguaje es esencial para el pensar y, por ende, al ver. Este avance fue efectuado por Wittgenstein dos siglos después al primer gran movimiento en esa dirección dado por Kant.

Regresando a Kant, a la tesis mencionada más arriba podemos añadir esta otra: si bien todo conocimiento empieza con la experiencia, como quieren los empiristas, no todo el conocimiento **se funda** en la experiencia. Es cierto que el conocimiento no puede arrancar si no media alguna especie de contacto con el mundo externo, pero el punto es que para que ese contacto nos resulte inteligible debe haber alguna clase de elaboración por parte de la mente humana. Nuestro acceso al mundo externo se efectúa siempre a través de nuestro aparato cognitivo, el cual se compone de sensibilidad y entendimiento y al cual nosotros podemos conocer *a priori*. En este punto Kant es un opositor declarado del empirismo.

Aquí se vuelve indispensable introducir unas cuantas nociones de las que Kant echa mano para articular la nueva perspectiva. En particular, es imprescindible introducir dos parejas de nociones, a saber, "analítico-sintético" y "*a priori-a posteriori*". La primera es una distinción semántica, en tanto que la segunda es más bien epistemológica o, mejor aún, es tanto semántica como epistemológica. Expliquemos esto.

Lo que son "analíticos" o "sintéticos" son los pensamientos, las proposiciones, los enunciados o, como diría Kant, los juicios. ¿Qué es un juicio analítico? Es un juicio en el que el predicado está "contenido" en el sujeto. Por ejemplo, 'todo soltero es no casado', 'todo cuerpo es extenso' y 'todo lo verde es coloreado' son enunciados analíticos. Los enunciados analíticos son necesariamente verdaderos, pero el precio de que sean necesariamente verdaderos es que no transmiten ninguna información acerca del mundo. Un enunciado es analítico si el mero análisis de las nociones involucradas revela que es verdadero. Por ello, no se necesita verificar, checar, comprobar, corroborar, contrastar nuestro enunciado en o con la realidad. El criterio para determinar si un enunciado es analítico es simplemente el principio de no contradicción. Por lo tanto, nosotros ya sabemos de entrada que dicho enunciado es verdadero. Esta característica es lo que Kant recoge como '*a priori*'. Pero antes de ver qué significa esta última expresión, presentemos la contrapartida de los enunciados analíticos, esto es, los sintéticos.

Un enunciado sintético es un enunciado en el que se establece alguna clase de conexión entre conceptos que no están ligados entre sí por conexiones semánticas. Por ejemplo, 'Juanito es mexicano' es un enunciado sintético, puesto que el concepto "ser mexicano" no está incluido en el de "Juanito". Esto lo expresamos diciendo que Juanito podría haber sido peruano, chileno, argentino, etc. 'La mesa mide dos metros' también es un enunciado sintético, ya que por más que se analice el concepto de mesa (*e.g.*, en el sentido de "esta mesa") nunca se encontrará una conexión "interna" entre él y el concepto "dos metros". Podemos inferir que los enunciados sintéticos sí transmiten información real acerca del mundo. El precio que se paga es que son contingentes, es decir, pueden ser verdaderos o falsos. Para adjudicar un valor de verdad a los enunciados sintéticos hay que ir a ver qué pasa en el mundo. Un modo de expresar esto es diciendo, con Kant, que los juicios sintéticos son *a posteriori*.

Para entender realmente lo que hemos estado diciendo tenemos que aclarar ahora qué significan '*a priori*' y '*a posteriori*'. Si la distinción se aplica al conocimiento, entonces '*a priori*' es lo mismo que 'independiente de la experiencia', en el sentido de que el conocimiento así puede quedar establecido y validado independientemente de lo que la experiencia nos diga. Por consiguiente, '*a posteriori*' significa 'dependiente de la experiencia'. Enunciados *a priori* y *a posteriori* en **este** sentido son, por ejemplo, 'todo elefante es un animal' y 'Napoleón ganó la batalla de Marengo', respectivamente. En efecto, una vez que sabemos qué significan las palabras 'animal', 'elefante' y 'todo', automáticamente sabemos que el primer enunciado es verdadero. No necesitamos examinar a los elefantes unos tras otros para determinar si efectivamente todos son animales o si algún elefante no lo es. Por otra parte, para saber si es cierto que Napoleón ganó la batalla de Marengo o no, tenemos que verificar (en textos) si así pasó. Eso es ser *a posteriori*.

Ahora bien, aquí tenemos que introducir otra tesis kantiana de importancia absolutamente vital, a saber, que **hay** enunciados sintéticos *a priori*. O sea, según Kant, hay enunciados **necesariamente** verdaderos, como los analíticos, pero que son además informativos, como los sintéticos. El único problema es que dichos enunciados no versan acerca de la realidad, no son acerca del mundo, sino que versan sobre nuestra estructura epistemológica, sobre nuestro propio andamiaje cognitivo. Ejemplos de enunciados sintéticos *a priori* son '2 + 2 = 4', 'la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180º' e inclusive algunos principios de la física, como el principio newtoniano de atracción. Dicho de otro modo, los enunciados de la aritmética y, más en general, de las matemáticas, los enunciados de la geometría y los principios más generales y abstractos de la física son todos sintéticos *a priori*. Se puede fácilmente ilustrar por qué dice Kant que son sintéticos: del concepto de 4 no saco el de 2 + 2, así como del concepto de tres ángulos no extraigo el concepto de 180º. Por lo tanto, estamos proporcionando genuina información. Empero, esta información no viene empaquetada en enunciados contingentes, como 'Napoleón era corso', sino en enunciados necesarios, enunciados que no podrían haber sido diferentes. Y un rasgo importante de esta clase de enunciados es que versan, por así decirlo, sobre nosotros. ¿No es esto raro? ¿En qué sentido, cómo versa sobre mí un enunciado como '2 + 2 = 4'? Esto es lo ahora tenemos rápidamente que explicar.

Para ello, tenemos que introducir una nueva noción, *viz*., la de intuición (y también la de forma de la intuición). Una intuición es una impresión sensible. Para Kant, una mera intuición no es todavía conocimiento de nada. Alcanza el *status* de conocimiento cuando es canalizada vía los conceptos del entendimiento. Pero las intuiciones sensibles son, en algún sentido, impuras, esto es, resultan de un contacto con el mundo externo. Tiene, por lo tanto, que haber intuiciones puras o, mejor dicho, formas puras de la intuición sensible. Las formas puras de la intuición sensible, sean lo que sean, son por así decirlo modalidades de cognición a las que se tienen que ajustar todos los objetos cognoscibles por nosotros. Si algo es un objeto, ese algo tiene que quedar atrapado en las mallas o redes de la intuición pura. ¿Cuáles son esas condiciones necesarias para el conocimiento empírico? La respuesta de Kant es simple: espacio y tiempo. O sea, para que un objeto, sea el que sea, sea objeto de conocimiento, ese objeto tiene que ser espacial y temporal, es decir, tenemos que poder dar sus coordenadas espaciales y temporales. Las formas puras de la intuición sensible son el espacio y el tiempo y, naturalmente, dichas formas son *a priori*, esto es, previas lógica y empíricamente a toda experiencia.

Podemos entonces tener una idea más o menos clara de lo que es el conocimiento para Kant. Tal vez podríamos empezar por decir que para él el conocimiento es empírico o teórico. El primero es el fundamento del segundo: las ciencias se desarrollan paulatinamente sobre la base de lo empírico, que es nuestra experiencia del mundo.

La ambición de Kant, dicho sea de paso, era la de elaborar una teoría del conocimiento que permitiera dar cuenta de la ciencia de su tiempo, y en especial de la física de Newton. Ahora bien, el conocimiento empírico es, por así decirlo, el resultado de una construcción, de una síntesis efectuada por la mente. La mesa que vemos, por ejemplo, es el resultado de una combinación de datos sensoriales, *sense-data*, y categorías, nociones como las de causa y efecto, relación, cantidad, etc. El objeto conocido es inevitablemente espacial y temporal. No decimos 'espacio-temporal', porque la física de Newton, que Kant hace suya, no habla de espacio-tiempo, sino de espacio y de tiempo. Pero independientemente de ello, de todo esto se sigue algo sorprendente: nosotros **nunca** conocemos los objetos tal como son en sí mismos. En este punto, Kant es un auténtico representacionista. Cómo sean los objetos, las cosas, es algo acerca de lo cual ni siquiera tiene sentido preguntar, porque la pregunta no apunta a una cuestión que se pueda dirimir empíricamente. La pregunta es meramente "metafísica" y en contra de la metafísica convencional Kant lanza un ataque devastador. Por eso se conoce la postura kantiana como "realista empírica e idealista trascendental". Parte del problema con el kantismo es, claro está, que Kant recae en la metafísica que critica, sólo que se hunde en ella de otro modo.

La noción de lo trascendental exige ser explicada. ¿Por qué introduce Kant semejante idea? Lo que pasa es que, como acabamos de ver, él reconoce otra clase de conocimiento, aparte del usual, esto es, del empírico. Éste no es conocimiento del mundo, sino de nuestra forma de conocer el mundo. Una investigación trascendental, como la kantiana, tiene por objeto el examen de las **condiciones necesarias para la posibilidad del conocimiento**. Nótese que Kant le está dando un giro extraordinario a las preguntas tradicionales de la teoría del conocimiento. A diferencia de Descartes y Hume, Kant no pregunta '¿es posible el conocimiento humano?', sino '¿cómo es posible el conocimiento humano? La *Crítica de la Razón Pura* es su respuesta a esta interrogante. Huelga decir que el conocimiento trascendental no es de nada trascendente, es decir, trans-empírico.

Debemos plantearnos ahora la pregunta: ¿qué es, pues, la percepción para Kant y qué información nos da acerca del mundo? La experiencia, para Kant, es algo que resulta de la aplicación de conceptos a la multiplicidad de lo sensible. Los empiristas insisten en que **todos** nuestros conceptos ("madre", "espacio", "vida", "antes", etc.) se forman a partir de la experiencia como algo dado, directo, previo y lógicamente anterior a razonamientos y creencias. Esto es precisamente lo que Kant rechaza. Lo que él sostiene es que si las cosas fueran como los empiristas quieren, sencillamente no se podría hablar de experiencia en absoluto. La experiencia tiene que ser **inteligible**, por lo que **tiene** que estar reglamentada. Esta reglamentación no puede ser externa al sujeto, sino que sólo puede proceder de las categorías mismas, que son reglas para la ordenación de las experiencias. Si no aplicáramos categorías, no podríamos formar

conceptos empíricos. La experiencia sería simplemente una sucesión inconexa de impresiones, de intuiciones. Pero eso **no** es experiencia, *pace* Hume. La experiencia no puede ser meramente de lo actual, sino que tiene también que permitir la incorporación de lo potencial: tiene que dar cuenta de la idea de objetos posibles de percepción, de sensaciones no tenidas ahora y de objetos que podamos identificar y re-identificar en todo momento. Por lo tanto, la percepción, que es el conocimiento sensorial del mundo, es siempre de objetos fenoménicos, esto es, empíricos y, por lo tanto, de alguna manera ya construidos. La construcción en cuestión tiene que ver con nuestra estructura epistemológica, no con otras cosas.

Como era de esperarse, la concepción kantiana del conocimiento no está exenta de dificultades, muchas de ellas insuperables. Sin pretender ni mucho menos entrar en detalles, voy a enumerar algunas cuantas:

a) *Geometrías*. En el horizonte kantiano la única geometría que se contempla es la euclidiana. El desarrollo de geometrías no euclidianas por Lobachevski y Riemann echó por tierra la pretensión kantiana de que la geometría es una descripción (abstracta) del mundo físico.
b) *Cosas en sí*. Al igual que Russell le señala a Wittgenstein en su "Introducción" al *Tractatus* que éste "se las arregla para decir muchas cosas acerca de lo que no se puede decir",[5] se puede criticar a Kant por hacer multitud de aseveraciones acerca de las cosas en sí, esto es, acerca de sospechosas entidades que rebasan el marco de lo cognoscible. Hay aquí, a no dudarlo, una gran tensión (por no decir "inconsistencia") en el sistema kantiano.
c) *Visión estática de la mente*. Si Kant tuviera razón, el progreso científico desde su época habría sido y sería imposible, puesto que dicho desarrollo requiere de formas nuevas de razonamiento y conceptuación que simplemente no tienen cabida en su concepción de la mente. La física cuántica o la teoría de conjuntos de Cantor, por ejemplo, son inexplicables en una postura kantiana canónica.
d) *Problemas con nociones kantianas básicas*. El desarrollo de la filosofía del lenguaje dejó en claro que nociones como las de analiticidad, contingencia, etc., fundamentales en el sistema kantiano, tienen (permitiéndome usar una expresión del *Tractatus*) un "uso movedizo". Si esto es así, lo que en un lenguaje pasa por proposición analítica en otro puede ser construido como proposición sintética, con lo cual muchas tesis kantianas se vienen abajo. De hecho, en su famoso ensayo "Dos Dogmas del Empirismo",[6] Quine desató un ataque sobre la noción de analiticidad que sacudió los cimientos de la epistemología kantiana.

[5] B. Russell, "Introducción" al *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. *xxi*.
[6] W. V. N. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" en *From a Logical Point of View* (Cambridge: Harvard University Press, 1961).

La posición kantiana es en verdad endeble desde muchos puntos de vista pero, independientemente de ello, hay algo innegable: Kant hizo avanzar la teoría del conocimiento, superando el pantano de las controversias "empiristas-racionalistas". Con él, la teoría del conocimiento vino a ocupar el primer plano en filosofía, como lo había ocupado antes la metafísica y lo vino a ocupar posteriormente la filosofía del lenguaje.

X) *El giro lingüístico*

La historia de la filosofía parece mostrar que, tal como están planteados y como se les enfrenta, los problemas epistemológicos no tienen una resolución satisfactoria. Sería un error inferir que entonces lo que hay que hacer es olvidarnos de ellos. Más bien, lo que se requiere es un nuevo enfoque, una nueva manera de abordarlos y de dar cuenta de ellos. Esto es lo que se hizo durante la primera mitad del siglo XX y, a decir verdad, el avance que se logró hacer fue sorprendente. Un modo de presentar lo que pasó es el siguiente: la filosofía lingüística hizo su aparición en el escenario filosófico y replanteó todos los problemas desde la perspectiva, claro está, de la filosofía del lenguaje. Pudo entonces verse con claridad que las nociones que se habían introducido eran espurias y que muchos de los problemas que se habían venido discutiendo eran en el fondo meros pseudo-problemas. Es de algunos resultados obtenidos por esta escuela de lo que ahora rápidamente daremos cuenta.

a) *La crítica de Urmson al fenomenalismo*. De acuerdo con Urmson, el fenomenalismo está expuesto a las siguientes objeciones: todo enunciado acerca de objetos materiales debería en principio ser traducible a enunciados acerca de *sense-data*, puesto que (se supone) los *sense-data* son los componentes últimos de la materia. Esto suena bien pero ¿es dicho programa realizable? Tomemos el enunciado 'la silla es roja'. ¿Cómo podríamos traducir dicho enunciado a un enunciado de *sense-data*? Se podría proponer algo como 'me parece ver una silla roja', pero es evidente que eso no funciona: es claro que no son enunciados equivalentes. Una segunda propuesta sería, por ejemplo, algo como 'hay en mi campo visual una mancha roja de tales y cuales formas'. Esto es más prometedor pero, así como está, es obviamente incompleto: necesitamos **especificar** el enunciado que en principio nos habrá de dar el contenido significativo del enunciado original. Tendríamos entonces algo así como 'en este momento en mi campo visual aparece un *sense-datum* de color rojo, ubicado entre *sense-data* de tales o cuales características cromáticas, manteniendo entre sí tales y cuales relaciones'. Dicho de modo esquemático, tendríamos algo como:

$$p = (S_1 \& S_2 \& S_3 \& S_4 \& S_5 \& .......\& S_n)$$

El problema, claro está, consiste en que **nunca** vamos a poder determinar cuántos enunciados de *sense-data* $S_n$ se van a requerir para que tengamos el enunciado equivalente al original. Dicho de otro modo, no sabemos exactamente qué **implica** el enunciado original. Y a la inversa. Por lo tanto, no sabemos cuál sea la conjunción de enunciados equivalente al enunciado cuyo sentido queremos determinar. O sea, el análisis lógico de un enunciado del lenguaje natural generaría un enunciado infinitamente largo. Nunca sabríamos realmente a qué equivale, en términos de *sense-data*, un simple enunciado que cualquier hablante normal emplearía sin problemas. Pero obviamente esto es de repercusiones decisivas para el programa fenomenalista porque, si no es posible establecer ninguna relación lógica entre enunciados de objetos materiales y enunciados de *sense-data*, entonces tampoco podemos establecer ninguna relación entre objetos materiales y *sense-data*. Por lo menos dicha relación es todo menos clara y, en todo caso, no es la que los fenomenalistas piensan que es (o quisieran que fuera). Además, estarían involucrados no sólo enunciados en presente de indicativo, sino condicionales. Se nos tendría que decir que **si** uno estuviera en tales o cuales situaciones, ubicado en tal o cual lugar, etc., entonces uno **tendría** tales o cuales *sense-data*. Pero es claro que cuando nosotros, los usuarios normales del lenguaje, construimos enunciados sobre mesas, sillas, aviones, elefantes, etc., no pretendemos implicar un número infinito de enunciados tentativos. Por otra parte, es todo menos claro cómo algo real, como una mesa, podría quedar constituido por *sensibilia*.

b) *La crítica de Austin*. El ataque de Austin está dirigido al todo de la doctrina fenomenalista, es decir, tanto a su terminología como a sus tesis. Su posición se funda en lo que son las formas normales de hablar o se deriva de ellas. Austin defiende la posición contraria a la de Ayer, es decir, sostiene que el lenguaje natural no requiere de mejoras y que dispone ya de todos los mecanismos necesarios para dar cuenta de **todos** los fenómenos de percepción. Él insiste en que la dicotomía misma "*sense-data*-objetos materiales" es equívoca, puesto que tanto una categoría como la otra esconden multitud de objetos de muy diferentes clases. Percibimos, por ejemplo, mesas, arcoiris, nubes, humo, sombras, perros, smog, voces, ríos, llamas, películas, etc. ¿Diría el hablante normal de todas esas cosas que son "objetos materiales"? Por otra parte, tenemos imágenes, recuerdos, percepciones de objetos, etc. ¿Es teóricamente útil llamar a cosas tan disímbolas *sense-data*? Por otra parte, la discusión está falseada puesto que lo que parece quedar contrastado es lo que el hombre común cree y dice con lo que el filósofo sostiene. Según los filósofos que hacen suyo el argumento de la ilusión, el hombre de la calle diría que él percibe directamente objetos materiales. Pero esto es claramente una grave deformación. El hombre de la calle rara vez usa el verbo 'percibir' y menos aún usa la expresión 'objetos materiales'. Lo que entonces nosotros sí podemos decir es que dicha expresión es usada simplemente como un pretexto, como un preparativo idóneo para la introducción del super-término técnico '*sense-data*'.

En tercer lugar, se insinúa la idea de que, independientemente de lo que piense el hombre de la calle, inclusive si éste está plenamente satisfecho con su lenguaje natural, de todos modos hay lugar para la sospecha y la duda. Pero es claro que la idea de que sería razonable por parte del hombre de la calle dudar de lo que está viendo cuando en condiciones normales ve (y dice que ve) una silla enfrente de él le parecería a éste como absolutamente fuera de lugar. Él diría: "¡Rayos! Si eso no es ver un perro, entonces no tengo la menor idea de lo que eso sea!" Para él, hablar de dudas en casos así simplemente carecería de sentido. Y el punto de vista del sentido común contrasta todavía más con el de los filósofos para quienes las percepciones de las personas ¡son **siempre** erradas! Porque para los filósofos no se trata nada más que de apuntar que, ocasionalmente, de cuando en cuando, puede haber errores de percepción. No: el argumento filosófico exige que el error sea o pueda ser total y permanente. Nada más alejado de lo que diría el hombre de la calle. Vale también la pena señalar que tanto la idea de ser "engañado por los sentidos" como la de "percepciones verídicas" son meras metáforas. Estrictamente hablando, los sentidos ni son verídicos ni son mentirosos. Al hablar de "percepciones sensoriales", noción ajena al vocabulario del hombre normal, automáticamente se implica que hay entidades intermediarias entre nosotros y los objetos del mundo real. La idea es que estas entidades nos dan información acerca de algo que siempre queda oculto tras ellas. Pero nada de eso es lo que el hombre normal diría. Es importante, asimismo, notar que hablar de engaños o de ilusiones tiene sentido sólo si hay casos en los que no hay engaño o ilusión. Si nosotros hablamos de una situación tal que todo en ella es ilusión o engaño, entonces las nociones mismas dejan de tener sentido. Si todo en este mundo es verde, las nociones de blanco, rojo, etc., y la de verde misma dejan de tener aplicación, sentido. Si todo va a ser cuadrado, 'cuadrado' (y las otras palabras para formas geométricas) deja de ser significativo. En principio, tiene que haber casos de percepción correcta para poder hablar de los casos de percepción incorrecta y tenemos que ser capaces de discernirlas. En verdad, la idea misma de "percepción indirecta" es bárbaramente deformada por los filósofos. En condiciones normales, hablaríamos de "percepción indirecta" si, por ejemplo, entráramos a una casa de espejos y viéramos, digamos, nuestra nuca; o, por ejemplo, en un caso de circuito cerrado, de un periscopio o cosas por el estilo. Pero nadie diría, en condiciones normales, que lo que vemos normalmente cuando vemos sillas, perros, libros, personas, etc., que tenemos enfrente son casos de percepción indirecta. Una vez más, la tesis filosófica **exige** la deformación del significado natural de nuestras expresiones.

Sería bueno preguntarse: ¿cuándo diría el hombre normal que sus sentidos "lo engañaron"? Por lo pronto, podemos distinguir tres casos:

a) los órganos sensoriales están dañados
b) el *medium* es en algún sentido anormal
c) hacemos una inferencia equivocada

Evidentemente, no siempre se cumplen estas condiciones y lo que esto pone de manifiesto es simplemente que no hay una división nítida entre la percepción correcta y la incorrecta. Más bien, lo que hay es toda una variedad de modos en que las cosas pueden salir mal. Se sigue entonces que el argumento de la ilusión no es sino el resultado de una absurda ultra-simplificación de las descripciones de nuestras experiencias sensoriales.

XI) *Wittgenstein y la privacidad de la experiencia visual*

Como hemos podido apreciar, la idea de entidades conocidas directamente en la experiencia ha infectado la teoría del conocimiento por lo menos desde la época de Descartes. El punto culminante de su desarrollo, sin embargo, se encuentra en la noción russelliana de *sense-data*. Ahora bien, no es posible negar que tan seductora idea no pudo resistir los embates críticos y, finalmente, en el siglo XX , se desmoronó, sobre todo debido a los formidables mazazos asestados por Ludwig Wittgenstein. En efecto, el ataque desplegado por éste en contra de la noción filosófica de idea, percepto o *sense-datum* (idea que ciertamente no es la del hombre normal) no tiene paralelo en la historia de la filosofía. Ni mucho menos es nuestro objetivo aquí intentar reconstruir en su totalidad la compleja y sutil argumentación desarrollada por Wittgenstein, la cual quedó recogida en lo que ha sido llamado el 'argumento del lenguaje privado'. Me limitaré a indicar tan sólo algunos lineamientos generales de su crítica que son interesantes en sí mismos y pertinentes para nuestros propósitos.

El ataque de Wittgenstein es de muy amplio espectro. Ahora bien, no olvidemos, para empezar, que la propiedad fundamental de un *sense-datum* es la de ser un objeto de conocimiento de acceso privilegiado, es decir, la de ser un objeto que sólo cada quien en su propio caso puede tener. De ahí que Wittgenstein se aboque a exhibir el carácter espurio de nociones como las de objeto privado de percepción, definición ostensiva privada, justificación privada, reglas privadas, aplicación de conceptos privados y aplicación privada de conceptos públicos, entre muchas otras. De hecho, el examen wittgensteiniano abarca todo el horizonte de los debates tradicionales, pero tiene además la virtud de hundirse en sus raíces para sacar a la luz sus inaceptables supuestos y los inadmisibles razonamientos con que en general vienen envueltos. En esta sección me limitaré a recoger unas cuantas de las muchas líneas de pensamiento

plantadas en las notas recogidas bajo el título de 'Notas para clases sobre "experiencia privada" y "*sense-data*"'.[7]

Dos son las ideas particularmente relevantes para nosotros. Está, en primer lugar, la idea de que, por más que se intente, realmente no se puede hablar de eso que supuestamente es cognoscible por cada uno de nosotros. Wittgenstein admite, naturalmente, que hay ocasiones en las que dos personas no ven lo mismo. Lo que cuestiona es la inferencia que lleva de ese dato a la postulación de objetos privados de percepción. La segunda idea importante que me parece pertinente rastrear es la de que en el fondo la propuesta de hablar de *sense-data* equivale a una propuesta de remodelación del lenguaje natural, es decir, se pretende con ella introducir una nueva forma de hablar, en parte para dar cuenta de los supuestos huecos cognitivos que el lenguaje natural permite. El problema es que dicha propuesta es no sólo totalmente artificial e inoperante, sino completamente redundante.

Con la idea de *sense-datum* se genera una tensión evidente, por no decir una incongruencia obvia en nuestro pensamiento. En efecto, por un lado están las exigencias del filósofo y por la otra la dura realidad de la comunicación. ¿Cómo es posible que entendamos qué nos dice alguien cuando afirma que ve un objeto de color azul cuando se supone que eso que ve, eso que está en su mente, es algo que sólo él puede conocer? Lo que el filósofo quiere defender es que su experiencia, que no puede ser la de nadie más, es de un objeto que aparece única y exclusivamente en su campo de experiencia y es, por lo tanto, "privado". Esto suena razonable, pero lo primero que puede señalársele al filósofo tradicional es simplemente que él ofrece una explicación uniforme, es decir, ignora la fundamental asimetría de los verbos psicológicos: en primera persona ('yo veo') expreso o informo algo en tanto que en tercera persona ('él ve') describo la conducta contextualizada y significativa (intencional) de alguien. Es, pues, natural que surjan dificultades. Así, el diagnóstico general del error del defensor de la idea de objetos "internos" de percepción es que se olvida por completo del modo como operan los verbos psicológicos en tercera persona. Esta idea es suficiente para echar por tierra lo que sostiene, pero en sus notas Wittgenstein se adentra no tanto en el análisis gramatical como en el análisis epistemológico mismo y es de eso que quisiera ahora brevemente ocuparme.

Wittgenstein considera el caso de un ciego. La idea convencional es la de que una cosa es ver, tener la experiencia de la visión, y otra la de conducirse de tal o cual manera (*i.e.*, como lo hace un invidente). Pero se trataría de dos cosas lógicamente independientes. La prueba es que es lógicamente posible que alguien vea y que de todos modos se conduzca como ciego o, a la inversa, que diga que no vea y se mueva más o menos normalmente. Pero en el caso de la tercera persona, eso es una mala descripción.

[7] L. Wittgenstein, "'Private Experience' and '*Sense Data*'" en *The Private Language Argument*, editado por O. R. Jones (Londres: Macmillan, 1971), pp. 232-275.

Nosotros reconocemos al ciego por su conducta y al ciego se le enseña a auto-describirse como tal en función de la misma. "Y en *este* sentido su conducta también determina el significado de la ceguera para *él.*"[8] Aquí lo importante es entender que a lo único a lo que se puede recurrir para establecer el significado de 'él ve' o de 'él no ve' es la conducta y el entorno. "Las circunstancias externas son lo que tanto él como nosotros conocemos."[9] El punto importante es que enseñarle eso no es enseñarle lo que es la percepción de manera indirecta. El uso de las palabras está regulado de esa manera y la alusión a "experiencias inmediatas", "experiencia interna", "objetos privados" y demás es sencillamente redundante. Y desde luego que no tendría el menor sentido afirmar (como quizá estaría comprometido a hacerlo el filósofo tradicional) ¡que el ciego tiene la experiencia de la no visión!

Pasemos ahora al caso en donde el mentalista podría tener más posibilidades de tener razón, *viz.*, nuestros propios casos (*i.e.*, cada quien el suyo). Consideremos la expresión 'veo un objeto rojo'. Parecería que, independientemente de si hay un objeto rojo o no, yo percibo algo rojo. Este objeto está en mi mente. Eso es un *sense-datum.* Lo que Wittgenstein objeta en este caso es que es absolutamente imposible identificar dicho objeto. "Las palabras '"ver rojo" es una experiencia' no sirven para nada a menos de que podamos continuarlas con: 'a saber, esto – (apuntando)'. O bien pueden querer decir experiencia en tanto que opuesta al objeto físico; pero entonces esto es gramática."[10] Intentemos explicar esto.

Afirmar que al ver rojo tengo una experiencia especial no es decir todavía nada, pues es como decir que tengo algo. Para que lo que yo digo tenga un contenido asequible, un sentido claro, tengo que poder indicar de qué hablo y, por lo tanto, tengo que señalar un objeto rojo. Al hacerlo, sin embargo, elimino todo lo implícitamente misterioso de mi aseveración, puesto que tengo que recurrir a un objeto público. La afirmación se vuelve entonces una afirmación común y corriente, para cuya significación no interviene en lo más mínimo nada privativo del sujeto de la aseveración. Por otra parte, si lo que deseo es establecer un contraste, construyo entonces una proposición general. Esto es desde luego factible, pero en este caso lo que establezco no es una proposición de experiencia sino una regla de uso, una regla gramatical. Así, o bien hablamos de experiencias en el sentido usual o bien hablamos de reglas *a priori.*

Mencioné más arriba al sujeto de la aseveración. Obviamente, una de las objeciones radicales de Wittgenstein consistirá precisamente en mostrar que en el hecho perceptual "yo veo rojo" no hay como ingrediente del hecho en cuestión ningún "yo". Este asunto, sin embargo, se abordará en el próximo capítulo cuando presentemos las aclaraciones de Wittgenstein sobre los dos usos del pronombre personal 'yo'.

[8] L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 242.
[9] L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 243.
[10] L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 244.

Otra potente línea de ataque desarrollada por Wittgenstein en contra de la idea de objeto privado de conocimiento es la siguiente: todos tenemos la tentación de afirmar cosas como 'yo sé lo que veo cuando digo que veo rojo'. Ahora bien, el concepto de saber me compromete (por razones que ya conocemos) con el de justificación: si yo sé algo es porque tengo buenas razones para afirmar ese algo. Lo que en este caso está implicado es entonces que puedo en todo momento verificar mi aseveración. Pero ¿cómo puedo justificar que veo rojo? Una exigencia así no parece tener mayor sentido. Pero si esto es así, lo que está implicado es que no puedo decir que sé lo que veo. No puede sostenerse entonces que hay un objeto especial de conocimiento, un objeto que sólo cada quien tiene y conoce. Dicho en forma directa: no hay conocimiento alguno involucrado aquí.

Esto se refuerza con la observación de que se puede cuestionar a quien diga que sabe mejor que nadie lo que ve. La respuesta a esto es, como dice Wittgenstein, "Eso depende".[11] Supongamos, por ejemplo, que una persona va a hacerse un examen de la vista. El oculista sabe mejor que el paciente lo que le está presentando y, por ende, lo que éste está viendo; el doctor se percata mejor de cómo ve el paciente de lo que éste podría hacerlo. De hecho, lo está evaluando desde ese punto de vista. No es, pues, auto-evidente que el sujeto siempre pueda dar cuenta mejor que los demás de lo que él ve. No goza, por lo tanto, de ningún conocimiento especial.

Wittgenstein cuestiona la idea del sense-datista de que puede "nombrar" sus experiencias, idea declaradamente absurda. Lo que sí puede hacerse es describirlas, para lo cual obviamente tiene que recurrir al lenguaje natural. Así aparece poco a poco el tema general de la justificación privada en la aplicación correcta de nombres. Como es bien sabido, Wittgenstein destroza la ingenua idea de que la justificación del privatista podría ser una sensación, un sentimiento especial, una intuición. Eso no es lo que normalmente entendemos por 'justificación'. Uno de sus blancos principales en todo este debate es la idea misma de "experiencia privada". Su conclusión queda presentada retóricamente: "¿No debemos decir en este caso que no podemos decir absolutamente nada acerca de las experiencias privadas y que de hecho no estamos en lo más mínimo autorizados a usar la palabra 'experiencia'?[12] Una manera de mostrar que, al pretender hablar de los "contenidos" de sus experiencias, de sus "experiencias inmediatas", el sense-datista está hipnotizado gramaticalmente y pretende decir lo que no puede decirse es que eso que él quisiera poder decir de hecho se dice, sólo que no en su incomprensible terminología, sino en el lenguaje natural. La literatura es un excelente ejemplo de ello. En cualquier texto clásico se describen, en algunos de ellos magistralmente, lo que podríamos llamar (esta vez sí legítimamente) las 'experiencias privadas' de los personajes. Pero ¿cuál es la diferencia entre este uso de 'expe-

[11] L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 236.
[12] L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 249.

riencia privada' y el uso filosófico? Lo que el hombre de letras nos proporciona a través de una minuciosa descripción del contexto, del entorno en el que se mueve su personaje, el trasfondo de sus acciones, el filósofo pretende buscarlo dentro de sí mismo. O sea, como bien señaló Malcolm en alguna ocasión, en lugar de ver alrededor el filósofo intenta ver dentro y remplazar una compleja descripción con un acto de pseudo-nominación. Y, huelga decirlo, no tiene mayor sentido hablar de que "vemos" lo que nos pasa en nuestro interior.

Wittgenstein concluye su despiadado ataque en contra de la idea de objeto privado de conocimiento con un argumento contundente: si es posible que cuando dos personas ven algo vean cosas diferentes (*i.e.*, que tengan *sense-data* diferentes), entonces esa posibilidad estará siempre presente. Pero si ello es así, entonces nuestra idea misma de estar viendo algo pierde su sentido. "Parece, si ya una vez admitimos que ello puede suceder en circunstancias peculiares, que puede suceder siempre. Pero entonces es claro que la idea misma de ver rojo pierde su uso si no podemos nunca saber si el otro no ve algo completamente diferente."[13] De hecho, con la introducción del lenguaje de *sense-data* se imposibilita la comunicación, lo cual muestra que esta terminología filosófica no es compatible con el lenguaje natural. Esto no deja de ser un tanto paradójico: la idea de dato sensorial (en el sentido filosófico) fue construida para dar cuenta de casos problemáticos de percepción pero, al ser generalizada, acaba con el lenguaje mismo de la percepción. Es, pues, importante notar que la idea de *sense-datum* fue introducida en conexión con ciertas expresiones, expresiones como 'me parece que veo *x*', 'creí que veía a *y*, pero no era *y* sino *z*', etc. El problema es que luego la idea de dato sensorial, de apariencia de objeto, adquirió una autonomía a la que no tenía derecho, es decir, empezó a ser empleada de manera independiente. Es entonces que se gestaron y brotaron todos los problemas que aquí hemos mencionado. Por ello, en el fondo el lenguaje de los *sense-data* representa una propuesta de modificación de nuestras formas naturales de hablar. De lo que no parece haberse dado cuenta el mentalista es de que la función que pretende cumplir se cumple con el lenguaje natural. "'El *sense-datum* es privado' es una regla de gramática, prohíbe (cancela) el uso de expresiones como 'ellos vieron el mismo *sense-datum*'; (...). Vemos que esta palabra en un caso así no tiene en absoluto ningún uso. Pero si quieren usarla, ¡úsenla!"[14] En última instancia, es como un juego lingüístico: expresarse en la terminología de *sense-data* es como repetir trabalenguas.

La gran meditación wittgensteiniana acaba definitivamente con toda una tradición, pero inicia otra. En particular, se pone de manifiesto que el grandioso debate "empirismo *versus* racionalismo" carece por completo de sentido. Parte de la lección, no asimilada en multitud de medios, es que se vuelve filosóficamente estéril y hasta

[13] L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 272.
[14] L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 273.

aburrido seguir planteando los mismos problemas sólo que en una nueva terminología. Eso es, dicho sea de paso, lo que ha sucedido con las así llamadas 'ciencias cognitivas', en las que problemas clásicos de filosofía de la mente son presentados como nuevos sirviéndose del ropaje lingüístico de la teoría de la computación. En cambio, con Wittgenstein se abren nuevas perspectivas. En particular, hay que destacar su aportación a la nueva teoría del conocimiento con la introducción de la noción de ver como. Desde esta nueva plataforma, percibimos lo que decimos que percibimos. Se reconoce así la íntima vinculación, la relación interna que se da entre nuestro pensamiento, nuestro lenguaje y nuestra acción.

# 4

# RECUERDO

## I) *Los problemas*

El conocimiento humano abarca muy variadas dimensiones y (¿quién osaría dudarlo?) una de ellas ciertamente es la del pasado. Naturalmente, en relación con dicha clase de conocimiento surgen dificultades, de carácter escéptico, que son insólitas y desconcertantes. En efecto, confiadamente hablamos de hechos pasados conocidos, pero ¿cómo puede hablarse de conocimiento cuando los hechos en cuestión son únicos e irrecuperables? En otras palabras: ¿cómo es posible el conocimiento del pasado?

La mayor parte de quienes se han enfrentado al problema de la caracterización del conocimiento del pasado, esto es, del conocimiento que adquirimos en el recuerdo, gracias a la memoria, tienden a equiparar los problemas que en este contexto se plantean a los problemas que se suscitan en torno a la percepción. Pero esto es precisamente lo que permite que la duda escéptica haga estragos porque, así como en el caso de la percepción parecería que hay un corte entre lo que la experiencia nos "dice" (datos sensoriales) y nuestras afirmaciones ('hay una mesa'), podría afirmarse entonces que en el caso de la memoria también hay un corte entre lo que recordamos, *i.e.*, el contenido de nuestro acto de memoria, y la situación o la cosa recordada. Así, una dificultad nada fácil de evadir es: ¿cómo establecer la conexión entre nuestro recuerdo y el evento pasado? Si dicha conexión es imposible de establecer ¿qué *status* adquiere entonces el recuerdo y cómo podríamos justificar nuestras pretensiones de conocimiento del pasado? Peor aún: ¿qué acontece con el pasado mismo? ¿Por qué, por ejemplo, no podría éste ser más que una **actitud** especial del sujeto frente a los hechos o sucesos del presente? Parecería que el inevitable hueco temporal que se da entre el momento del recuerdo y el evento recordado permite que sistemáticamente se infiltre el demonio de la duda, *i.e.*, la posibilidad del error. Y esta duda a su vez arrastra consigo y corroe a otros importantes conceptos, como los de tiempo y memoria.

Consideremos brevemente la posición de San Agustín, que es a este respecto sumamente ilustrativa. Él estaba genuinamente sorprendido cuando se preguntaba cómo es posible recordar algo, ya que recordar es de alguna manera medir el tiempo, pero ¿cómo se puede medir el tiempo? Recordar algo de alguna manera implica poder decir cuándo pasó lo que recordamos, hace cuánto tiempo, etc. Como es bien sabido, los enigmas de San Agustín, tal como él los planteó, sencillamente no tienen solución. La explicación del carácter insoluble del enigma es, empero, obvia y es la siguiente: Agustín estaba subyugado por la imagen de medición **espacial**: él pensaba que medir el tiempo tenía que ser algo como medir el espacio y, como habría sido de esperarse, se veía envuelto en dificultades imposibles de resolver. Por eso para él la única salida, de hecho inaceptable, consistía en hacer del tiempo algo mental, algo esencialmente conectado con la facultad de la memoria. Sea como sea, es innegable que la memoria tiene algo que ver con el tiempo. La cuestión, empero, no es como él quería. Para él, al activar la memoria se produce el recuerdo y éste **es** una **retención** del tiempo:[1] sencillamente no es verdad que cuando alguien recuerda algo entonces el tiempo se detiene. Nosotros estaríamos tentados de decir que el tiempo, independientemente de cómo se le conciba o caracterice, tiene que ser algo objetivo, puesto que no hay más que un tiempo, el mismo para todos, en tanto que la memoria es subjetiva, en el sentido de que cada quien tiene su memoria y, por consiguiente, el recuerdo es de alguna manera personal. Por lo tanto, aunque relacionado con memoria y recuerdo, el tiempo tiene que ser algo independiente de ambos. El problema es: ¿cómo se conecta con ellos, cómo mediante unos se atrapa al otro? Algo de las complicaciones relacionadas con el concepto de tiempo puede verse claramente en las absurdas ideas de viajes en el tiempo, máquinas del tiempo y demás. El análisis lógico del concepto de tiempo muestra claramente que no puede haber tal cosa como "regreso" en el tiempo. Nuestro concepto de tiempo está construido de tal manera que "en él" es imposible no ir siempre hacia delante. Esto hace ver cuán enredada es toda esta problemática concerniente a la memoria y al conocimiento del pasado. Si efectivamente no puede haber tal cosa como un viaje al pasado ¿qué es entonces nuestro conocimiento del pasado?

A primera vista por lo menos, recordar no podría ser más que una de las dos cosas siguientes:

a) traer al presente un objeto que "yace" en el pasado
b) llevarnos a nosotros al pasado.

Examinadas a fondo, sin embargo, ambas propuestas son no sólo declaradamente fantásticas, sino ininteligibles. Hay quien ha defendido la tesis de que el concepto de

[1] Es interesante en este punto, como lo destacaremos al final del capítulo, detectar el paralelismo entre la idea (errada) de San Agustín del recuerdo como la retención del tiempo y la (atinada) de Malcolm del recuerdo como la retención del conocimiento.

pasado es un concepto totalmente empírico, adquirido con total independencia de la memoria y del recuerdo. Según W. D. Woozley,[2] por ejemplo, se adquiere el concepto de pasado como se adquiere el concepto de rojo: viendo casos concretos. Pero ¿qué es, qué puede ser, "ver" un trozo de pasado? Como veremos, esta pregunta retoma o se funda en ideas típicamente russellianas, como la idea de presente especioso. Por el momento, lo que nos preocupa es: si recordar no es nada de lo hasta aquí mencionado, entonces ¿qué es recordar y en qué consiste el conocimiento mnémico?

Es obvio que lo importante del recuerdo surge de su conexión con la verdad y la falsedad, puesto que un juicio de memoria o un recuerdo deben servir para expresar un conocimiento especial, esto es, del pasado. Dicho no literalmente, recordar es recuperar el pasado, mantenerlo vivo. Ahora bien, al igual que en el caso de la percepción, en el caso del supuesto conocimiento mnémico se plantean serios problemas de comprensión. Los más conspicuos son, quizá, los siguientes:

a) recordar es un suceso o evento que tiene lugar ahora, en tanto que el objeto recordado yace en el pasado. ¿Qué conexión hay entre uno y el otro? ¿Cómo puede uno versar sobre el otro?
b) Puede sostenerse que una aseveración es significativa en la medida en que es verificable. Ahora bien, toda afirmación acerca del pasado es verificable, si lo es, en el presente. ¿Cuál es entonces su significado? ¿Vamos a decir que el pasado se reduce (sea lo que sea lo que esto signifique) al presente, que no es más que presente contemplado desde una perspectiva particular?
c) Si no tuviéramos recuerdos, no tendríamos el concepto de pasado, pero si no tuviéramos el concepto de pasado ¿cómo podríamos saber que un acto mental determinado es un acto de "memoria" y no de otra cosa? ¿Qué tiene prioridad: el recuerdo o el pasado? O sea ¿recuerdo porque de alguna manera sé que hay un pasado qué recordar o sé que hay un pasado porque distingo entre recordar y otras "actividades mentales", como imaginar o fantasear?

Todo esto, que es sumamente sospechoso, es un típico enredo filosófico. Parte de nuestros objetivos en este capítulo habrá de ser, por lo tanto, aclarar los usos de verbos como 'recordar' de manera que la descripción que se ofrezca elimine el deseo de seguir planteando lo que, desde el punto de vista de la gramática en profundidad, no pasan de ser meros pseudo-problemas.

[2] W. D. Woozley, *Theory of Knowledge* (London: Hutchinston University Library, 1973).

II) *Algunas aclaraciones lingüísticas*

El léxico en relación con el recuerdo es enredado. Nuestro supuesto básico para esta investigación es simplemente que las expresiones existentes sirven para algo, es decir, que si están allí es por alguna razón, porque no son gratuitas ni son reducibles a otras, esto es, porque no dicen lo mismo. Ahora bien, las diferencias pueden también ser más o menos superficiales. Observemos, para empezar, que en español tenemos, en relación con la memoria, por lo menos dos expresiones:

a) recordar
b) acordarse de

¿Hay alguna diferencia importante entre recordar algo y acordarse de algo? Es discutible. 'Recordar' tiene acusativos, en tanto que 'acordarse de' requiere de genitivos. Uno de los verbos es pronominal y el otro no. Tal vez podría sostenerse que, en general, al usar el verbo 'recordar' se intenta enfatizar sobre todo el aspecto descriptivo, en tanto que con el verbo 'acordarse de' lo que se pretende subrayar es ante todo la faceta "experiencia" del conocimiento del pasado. Esto, sin embargo, es debatible y desde luego no es una regla general. Podría también afirmarse que recordar es un traer a la memoria algo, en tanto que acordarse de algo es más bien como activar la memoria. Decir 'él recuerda muy bien lo que pasó' sugiere una cierta estabilidad o permanencia de un pensamiento o una idea, en tanto que decir 'él se acuerda muy bien de lo que pasó' puede usarse más bien para indicar que si se le pregunta a alguien, la persona en cuestión estaría capacitada para responder. Desde luego que 'recordar' implica 'saber' o 'conocer', aunque como veremos hay gradaciones, mientras que con 'acordarse de que' se insinúa más bien que no hay seguridad: uno puede tanto acordarse como no acordarse. Podemos decir cosas como 'según recuerdo...', pero no 'según me acuerdo...'. El recordar permite una cierta vaguedad, pero el acordarse de algo no; dicho de otro modo, en general no usamos adverbios como 'vagamente' en relación con el acordarse. Podemos decir de alguien que se acuerda de cómo nadar, de cómo andar a caballo, etc., pero no es usual decir que él recuerda cómo nadar, esquiar y demás. Todo esto es relativamente claro. Lo que no está nada claro, en cambio, es qué diferencias conceptuales importantes están implicadas por estas diferencias que son básicamente de orden lingüístico. De ahí que lo que el examen de casos concretos de aplicaciones consuetudinarias de palabras revela es que los verbos 'recordar **que**' y 'acordarse **de que**' permiten matizar nuestras aseveraciones de diverso modo, pero significan básicamente lo mismo. La gran diferencia entre estos dos verbos aparece más bien con los modos pasivo y activo: tiene sentido decir 'él me recordó que...', pero no lo tiene 'él me acordó que...'. Hay, pues, una

diferencia importante, pero en general los verbos 'recordar' y 'acordarse' son intercambiables *salva veritate*.

A mí me parece que aunque ambos casos de recuerdo están relacionados, la gran distinción conceptual importante concerniente a la memoria, independientemente de si fue recogida por medio de 'acordarse de que' o de 'recordar que', es la que distingue entre el recuerdo como hábitos y disposiciones y el recuerdo que podríamos llamar 'cognitivo'. En el primer caso decimos cosas como 'me acuerdo perfectamente bien de cómo montar a caballo', en tanto que en el segundo decimos cosas como 'me acuerdo de que la Segunda Guerra Mundial empezó el 1º de septiembre de 1939'. O sea, la diferencia fundamental es entre "recordar que" y "recordar cómo" (o, alternativamente, entre "acordarse de que" y "acordarse de cómo"). Ahora bien, lo que a nosotros más nos importa en relación con el recuerdo es la cuestión de la fidelidad del reporte, es decir, la cuestión de si nuestro recuerdo es **verdadero o falso**. En otras palabras, lo que nos importa determinar es si proporciona un **conocimiento** o no. Estos son los casos filosóficamente interesantes e importantes y no los explicables por medio del esquema "estímulo–respuesta", como cuando se dice, *e.g.*, 'él recuerda cómo se usa una pistola'. Esta clase de recuerdo puede ser explicada en términos de habilidades, costumbres, hábitos, repeticiones, entrenamiento, etc. No parece tener que estar involucrado un acto "mental" específico de recordar. De hecho, nadie diría que por ejemplo, cuando alguien tira al blanco la persona de quien se trate está constantemente "recordando" los pasos que le enseñaron en la escuela de tiro: apunta y tira, esto es, reproduce mecánicamente lo que repetidamente hizo antes. Esta clase de "recuerdo", por consiguiente, no es mayormente relevante para nuestros objetivos. La clase de recuerdo que sí nos incumbe, en cambio, es la de la cláusula 'recuerdo **que**'. A primera vista por lo menos, aquí sí parece estar involucrado un acto cognitivo particular, un "acto de pensamiento", que ocurre en un momento determinado, ubicable temporalmente, esto es, **ahora**, y que tiene como objeto un evento, una persona, un hecho o alguna cosa del pasado. Además, dicho acto da lugar a una aseveración cuyo valor de verdad se debe poder establecer. La pregunta que entonces tenemos no sólo el derecho sino la obligación de plantearnos es: ¿qué es realmente recordar, en este segundo sentido?

La pregunta es ambigua, porque apunta en dos direcciones diferentes. En primer lugar, parece ser una pregunta de carácter empírico. Parecería, en efecto, que se nos está pidiendo una descripción detallada de un fenómeno particular, que ocurre dentro de nosotros, concretamente dentro de nuestras cabezas, quizá en nuestras respectivas cortezas cerebrales. Este enfoque le da prioridad a la facultad de la memoria y, en última instancia, a los estudios sobre el cerebro y sus funciones. Desafortunadamente, esta es la forma como se inclina a enfocar el tema la gran mayoría de quienes de él se ocupan. En mi opinión, ello es un error. Afortunadamente, no es la única forma de

encarar el problema. La otra forma, *i.e.*, la correcta, es la "gramatical", por medio de la cual se resaltan peculiaridades concernientes al lenguaje acerca del pasado, como por ejemplo los tiempos en los usos de los verbos, y ciertas líneas especiales de conducta de las personas conectadas con dichos usos. Empero, antes de pronunciarnos sobre estos temas habremos de cederle primero la palabra a los filósofos "clásicos".

Quizá la pregunta '¿qué es o en qué consiste recordar?' pueda ser remplazada por la pregunta '¿cuál es el objeto inmediato de un acto de recordar?' Obviamente, la pregunta es la de si el evento recordado es "el mismo" que el objeto inmediato del recuerdo o no. ¿Hay sentimientos especiales involucrados en un recuerdo? ¿Son imprescindibles las imágenes para poder recordar algo? ¿Qué conexiones tienen que poder establecerse entre el contenido del recuerdo y la cosa recordada para que podamos decir que efectivamente se trata de un recuerdo? Estos son algunos de los interrogantes a los que habremos de enfrentarnos en este capítulo.

Por lo pronto, señalemos que decir que el objeto inmediato del recuerdo es "exactamente el mismo" que el evento recordado da lugar a problemas insolubles, por la sencilla razón de que ambos "objetos" se encuentran en tiempos diferentes: uno ocurre **ahora** en tanto que el otro está **en el pasado**. Y, por otra parte, si el objeto del recuerdo y el evento recordado son uno y el mismo ¿cómo entonces **podría** equivocarme, cómo podría haber recuerdos vagos o errados? No obstante, es un hecho que **hay** errores de memoria. De esto se sigue que idénticos no pueden ser. Pero entonces ¿qué relación vale entre ellos?

## III) *Algunas tesis clásicas acerca del recuerdo*

Es para responder a preguntas como las formuladas al final del párrafo anterior que se ha recurrido a la imagen y que se ha desarrollado lo que podríamos denominar la 'teoría imaginativa de la memoria'. Obviamente, la mera expresión ya indica qué clase de problemas se le van a presentar a quien quiera hacer suya alguna variante de esta teoría: va a ser muy difícil, por no decir imposible, extraer de las imágenes de la memoria una característica peculiar que sea la marca inequívoca de que se trata de una imagen mnémica, en contraposición a, digamos, una de la fantasía. Una cualidad así es imposible de obtener de una cosa o de un hecho. Cosas y hechos son neutrales: no indican nada intrínseco al recuerdo, a la imaginación, a la visión. David Hume fue el primero en enfrentar este problema y, dado lo insatisfactorio de su respuesta, Russell trató de sacarlo del apuro, puliendo y desarrollando su teoría. De lo que éste no se percató, sin embargo, es de que era el enfoque mismo que compartía con Hume, *i.e.*, el empirismo, lo que impedía que generara una respuesta realmente satisfactoria para la pregunta acerca de la naturaleza del recuerdo.

Los empiristas, hay que admitirlo, han articulado importantes teorías de la memoria. Hume es, desde luego, uno de ellos. Como todos sabemos, para él las percepciones de la mente se dividen en impresiones e ideas. La diferencia entre ellas es fundamentalmente de vivacidad, de fuerza. Una impresión (ver algo) será siempre una percepción más fuerte que una mera imagen. En todos los casos nos las habemos con entidades de la mente, pero las podemos clasificar de modo diferente. Y lo que pasa entre las impresiones y las ideas pasa entre las ideas de la memoria y las de la imaginación. Según Hume, en todos los casos nos las habemos con **imágenes**, sólo que unas son más fuertes, mejor marcadas que las otras. Hay diversos problemas involucrados en esta concepción, pero aquí me limitaré a señalar una, a saber, que no podemos **comparar** nuestras ideas de la memoria con los hechos, eventos o cosas del pasado. Aquí de nuevo hace su aparición el espectro del escepticismo. ¿Cómo puedo **saber** que cuando digo que **recuerdo** algo ese algo efectivamente ocurrió y que no nada más me lo estoy imaginando?

El modo como Hume distingue unas imágenes de otras es apelando a su carácter intrínseco, propio, y lo único que él logra detectar es que unas son más vivaces, más luminosas que otras. Y eso es todo. Es evidente, sin embargo, que la "fuerza de la imagen" no es un criterio de nada. Es perfectamente posible que alguien tuviera una memoria endeble y una imaginación loca y que cada vez que recordara o imaginara algo tuviera imágenes. ¿Tendríamos entonces que decir que recuerda sus fantasías e imagina sus recuerdos? Además, es perfectamente posible que dos personas tuvieran exactamente la misma imagen, pero que uno de ellos estuviera recordando y el otro fantaseando. Por otra parte, la teoría de la imagen no cumple con ciertos requisitos y, en particular, con el de permitir la corroboración de la corrección del recuerdo. ¿Cómo sé yo, cuando tengo una imagen de algo pasado, que esa imagen es fiel, es decir, que mi recuerdo es correcto? ¿Cómo podríamos determinar que recordamos lo mismo? Para corroborar la corrección de mi recuerdo tendría yo que poder comparar el evento pasado con la imagen presente y eso ¿cómo podría lograrlo? Por último, Hume nos debe un criterio de identidad para recuerdos y, por ende, para imágenes porque, si me acuerdo dos o tres veces de lo mismo: ¿tendré siempre la misma imagen? ¿Y cómo podré saber que es la misma? Para estos y muchos otros interrogantes que se pueden plantear, Hume no tiene respuestas satisfactorias por lo que su posición, fundada en un subjetivismo radical, es claramente insostenible.

Consideremos ahora la posición de Ayer, tal como éste la expone en su libro *El Problema del Conocimiento*. Siguiendo a Russell, Ayer sostiene que tenemos conocimiento directo de relaciones temporales ("antes que", "al mismo tiempo que", etc.). La noción de pasado se construye a partir de relaciones de orden temporal y de la noción de presente definida ostensivamente ("este ahora", que vino después de "aquel ahora", etc.). Su razonamiento es el siguiente: para ciertas preguntas de tipo '¿cómo

lo sabes?', la respuesta correcta en ocasiones es 'porque lo recuerdo'. Pero ¿cómo se puede estar seguro en esos casos de que se **sabe** algo, de que hay un genuino conocimiento involucrado? Aquí se introduce la duda escéptica: podría haber un conjunto coherente de enunciados acerca del pasado y, no obstante, no haber ningún pasado. Podría responderse que algunos enunciados acerca del pasado tienen que ser verdaderos, porque 'recordar' implica que eso que se recuerda de hecho sucedió. O sea, no puede darse el caso de que se recuerde algo y que ese algo no haya sucedido ni el de que se recuerde algo y no se crea que ese algo pasó. Esto, empero, es insuficiente, por la sencilla razón de que la memoria es falible. Pero entonces el problema es el de decidir qué enunciados en pasado son verdaderos y qué enunciados en pasado son falsos. Es obvio, por otra parte, que no hay ninguna característica intrínseca a las proposiciones en pasado en virtud de la cual podamos decidir cuáles entre ellas son verdaderas y cuáles falsas. Por lo tanto, la única manera racional de optar entre unas y otras consiste en aceptar aquellas que se integran mejor que otras al cuerpo de proposiciones en pasado que ya quedó establecido. Pero eso parecería implicar que no es la memoria lo primordial, sino el concepto de pasado. Pero entonces ¿cómo se conforma el concepto de pasado? Según Ayer, por la experiencia actual, esto es, del presente, del ahora, definido ostensivamente, y por el conocimiento directo de estructuras temporales. Esta es la posición de Ayer. Su empirismo consiste en enfatizar lo que podríamos denominar la 'experiencia de la temporalidad', del paso del tiempo. Desde esta perspectiva, dicha experiencia es crucial para conformar el concepto de pasado y con ello poner a funcionar la memoria.

Ambas tesis, *viz.*, que conocemos directamente el pasado y que conocemos directamente relaciones temporales, representantes de posiciones empiristas, son inaceptables. Para que entendamos bien por qué, veamos primero las tesis de Russell acerca del conocimiento del pasado.

### IV) *Russell acerca del recuerdo y la memoria*

Bertrand Russell ofrece algunas consideraciones que apuntan en la misma dirección en la que se movía Hume. En tanto que representante del empirismo, Russell retoma la idea humeana de imagen. Para él, recordar **implica** tener una imagen del evento recordado. Obviamente, se trata de dos sucesos diferentes. Él atinadamente señala que el recuerdo, sea lo que sea, es algo que tiene lugar **ahora**, en tanto que el evento recordado ya pasó, por lo que su problema es: ¿cómo conectar uno con el otro? ¿No podría darse el caso de que yo me equivocara al creer que recuerdo algo y que no lo recordara sino que meramente creyera que lo estaba recordando? Russell ofrece un argumento ingenioso en este sentido, incorporado en la fantasiosa aseveración de que

es lógicamente posible que el mundo hubiera sido creado hace cinco minutos con todos mis recuerdos puestos en mi mente, de modo que yo estaría sistemáticamente recordando un pasado que nunca ocurrió. ¿Quién me podría **demostrar** que ello no es así? Obviamente, el argumento se aplica a **todos** los hablantes, *i.e.*, a todas las personas, pero para realzar el carácter dramático del problema nos planteamos las dudas en primera persona, esto es, en términos de la supuesta experiencia del recuerdo. El punto de partida es la constatación de que no hay ninguna conexión lógica entre los eventos involucrados (*i.e.*, entre el acto de recordar y el evento recordado). Esto está implicado por el atomismo lógico de Russell: entre dos entidades lógicamente independientes no hay ni puede haber ninguna conexión lógica. Lo que afecte a una puede no afectar a la otra, y a la inversa. Por lo tanto, uno puede estar recordando algo que simplemente nunca pasó. Esto es un punto de vista raro. ¿En qué se funda Russell para sostener algo tan estrafalario y, sobre todo, cómo refutarlo?

Como ya vimos, para Russell el fundamento del conocimiento es lo que él llamó "conocimiento directo" (*acquaintance*). Es sobre la base del conocimiento directo que se erige el "conocimiento por descripción" y esto vale por igual en el caso del conocimiento del pasado. En esto Russell es simplemente coherente. En la percepción, lo que conocemos directamente son nuestros datos sensoriales y conocemos por descripción a las personas, las cosas y los objetos materiales en general. En el caso de la memoria ¿qué conocemos directamente y qué por descripción? O sea ¿cuál es, según Russell, el fundamento empírico del conocimiento mnémico? ¿De dónde sacamos la idea misma de que hay algo que recordar? De acuerdo con Russell, nosotros obtenemos la idea de pasado en lo que él (junto con algunos psicólogos, como William James) llamó el 'presente especioso'. ¿Qué es el presente especioso? Es el remanente en la conciencia de algo que acaba de suceder, que ya no es pero que de todos modos todavía no acaba de dejar de ser. Russell da el ingenioso ejemplo de un tañido de campanas: el toque ya se produjo, pero en nuestra conciencia todavía queda algo de **ese** toque, algo que rápidamente va desvaneciéndose. Aparentemente, en casos así tendríamos un conocimiento directo del pasado. Con base en este conocimiento desarrollamos un concepto más amplio de pasado y podemos entonces hablar de memoria genuina y no meramente inmediata. El presente especioso está estructurado, es decir, tiene un antes, un ahora y un después. Es lo que conecta a la sensación con la imagen mnémica. Es sobre la base de este fenómeno que podemos hablar de, por ejemplo, la conquista de México: sabemos que algo pasó, algo que podemos verificar, checar, corroborar, etc., y sabemos que pasó porque tenemos el concepto de pasado, al cual construimos sobre la base del conocimiento del presente especioso. O sea, para Russell, como para todo empirista que se respete, para que pueda formarse un concepto tiene que haber una experiencia de por medio. En este caso, la única posible es la del presente especioso.

Así, pues, de acuerdo con Russell la memoria implica imágenes y creencias. La creencia responde a un sentimiento muy especial, a saber, el sentimiento de que la imagen corresponde a algo que ya tuvo lugar y de lo cual fuimos testigos. La creencia es, pues, para Russell, un compuesto de creer, esto es (para él), un acto mental especial, diferente de esperar, pensar, imaginar, desear, negar, etc., con un contenido propio. Es el carácter peculiar del creer lo que en este caso hace que esté orientado "hacia el pasado". Russell admite, además, que el conocimiento mnémico es lógicamente independiente del lenguaje. Su argumento sería, por ejemplo, que un tigre recuerda dónde dejó los restos de su comida del día anterior sin para ello haberse dicho nada. El progreso frente a Hume, por lo tanto, puede expresarse como sigue: la característica central de las imágenes de la memoria es que vienen acompañadas de un sentimiento de tipo "esto ya lo viví", "esto ya existió", etc., es decir, de un sentimiento de familiaridad expresado en un juicio. Tanto imagen como creencia constituyen el recuerdo. Por ejemplo, que yo recuerde el oso panda de Chapultepec no es otra cosa que generar en mí la imagen del oso, la cual vendrá acompañada de una cierta sensación de familiaridad, de que **es** la imagen **de** algo que ya vi. De acuerdo con Russell **eso** es recordar. En general, es claro que explicaciones como las de Hume y Russell están llenas de dificultades, pero por el momento limitémonos a preguntar: ¿puede un sentimiento ser la garantía de que efectivamente estamos recordando algo y no meramente fantaseando, imaginando? Lo menos que podemos decir es que ello es sumamente frágil como explicación.

En resumen: para Russell, la memoria genera copias de impresiones que en algún momento se tuvieron y, dado que no hay manera de comparar una copia con su original, es preciso recurrir a un "sentimiento" para explicar su carácter. Las imágenes mnémicas tienen además que venir acompañadas de creencias, creencias de que lo recordado efectivamente pasó. Esto es lo que genera el sentimiento de pretericidad. Por otra parte, dependiendo de qué tan borrosa sea la imagen, la memoria será más o menos fiel, más o menos exacta. Empero, y esto es importante, la memoria para Russell opera lógicamente con anterioridad al lenguaje e independientemente de él.

## V) *Algunos problemas en la teoría de Russell*

Una manifestación obvia de que Russell es presa de una formidable confusión es que él transforma una oscuridad filosófica en una pregunta fenomenológica, esto es, cuasi-empírica. Empero, debería ser claro que la filosofía no tiene por qué versar sobre cuestiones que se resuelven por introspección. Debería ser evidente que la introspección no puede servir para determinar el significado de las palabras, de lo que se dice. Los significados, sean lo que sean, son sociales, propiedad común, en tanto que la

introspección sólo atañe al interesado. Pensar que para aclarar lo que es recordar se tiene que dar cuenta de los procesos internos del sujeto es caer en psicologismos inaceptables y definitivamente rebasados. Hay, como veremos, teorías del recuerdo alternativas que no incurren en esa clase de errores. Dicho de otro modo, no hay tal cosa como fenomenología (en el sentido de una teoría), aunque sí hay problemas que tienen que ver con el uso en primera persona de verbos como 'recordar', esto es, problemas a los que, si se quiere, se les puede llamar 'fenomenológicos'. Pero lo que es decisivo es entender que al recordar algo no describimos la experiencia del momento. Inclusive podríamos decirle a alguien: "Oye! No me importa qué esté pasando en tu cabeza. Lo que quiero es que me digas es qué fue lo que sucedió!". Las imágenes, los sentimientos, etc., son (en el mejor de los casos) los acompañantes contingentes del recuerdo: pueden darse como no darse y el recuerdo permanece intacto. Wittgenstein irá inclusive más lejos: recordar, como pensar, no es un verbo de experiencia. No hay tal cosa como la experiencia de pensar o del recordar. Si esto fuera cierto, la posición de Russell (como la de muchos otros) sería realmente desesperada.

En segundo lugar, vale la pena señalar que si tomáramos en serio la hipótesis de Russell respecto a la posibilidad de que el mundo hubiera sido creado hace cinco minutos y que ésta fuera coherente, todo nuestro sistema de medición temporal se volvería un caos. ¿Qué estaríamos diciendo cuando habláramos de "hace 20 siglos", de la "era cristiana", de lo indicado por el carbono 14, etc.? ¿Cómo podríamos ahora, que sería cuando estaría empezando el tiempo, dar cuenta de los millones de años ya pasados? Sería la bancarrota total de la ciencia y de nuestro aparato conceptual. Sobre este argumento regresaremos posteriormente.

Podemos, en tercer lugar, servirnos de un argumento de Wittgenstein para mostrar la invalidez de la posición russelliana. Wittgenstein señala que es obvio que en el argumento de Russell de que el mundo pudo haber sido creado hace 5 minutos con todos nuestros recuerdos, el número '5' no puede estar jugando ningún papel esencial. Podría haber sido 4, o 3 o 2 o 1 o Russell podría haber dicho 'el mundo acaba de ser creado ahora, en este instante'. Pero, Wittgenstein sostiene, si Russell hubiera dicho eso, él habría incurrido en la "falacia del idealismo", la cual consiste en sostener que es lógicamente imposible que algo, aparte de la experiencia presente, sea real. G. E. Moore, en su "Wittgenstein's Lectures 1930-1933" cuestiona esta crítica.[3] A mí, no obstante, me parece que Wittgenstein tiene razón, porque si efectivamente el mundo empezó en **este** momento sólo podría pensarlo **en relación conmigo**, es decir, lo que se entienda por 'mundo' podrá ser algo que sólo a mí atañe. No podría tener **en ese momento** la idea de un mundo compartido. Y eso es idealismo puro.

[3] G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33" en *Philosophical Papers* (Londres: Allen and Unwin, 1970), pp. 320-321.

Por último, es interesante retomar la idea del *Tractatus* de que no hay tal cosa como el paso del tiempo. Con Wittgenstein hay un cierto regreso a la concepción aristotélica del tiempo, entendido como medida del cambio. "Tiempo" es un concepto operativo y regulativo, no descriptivo. Pero si eso es acertado, el argumento de Russell (y de Ayer) de que conocemos directamente estructuras temporales se vuelve simplemente insostenible.

Puede verse que, independientemente de qué tan contundentes nos parezcan las objeciones hasta aquí presentadas, de todos modos lo que habría podido parecer una posición relativamente firme de Russell en el fondo no lo es tanto. Lo que tal vez sí podríamos aseverar es que, inclusive si Russell lograra escapar de estas objeciones, lo más probable es que no podría hacer lo mismo con el ataque de Norman Malcolm en su contra. Es de algunos puntos de vista de este último que pasaremos ahora a ocuparnos.

## VI) *Las aclaraciones de Malcolm*

Norman Malcolm desarrolla en diversos escritos una feroz y decisiva crítica de la teoría russelliana del recuerdo. El argumento russelliano que Malcolm somete a un escrutinio demoledor es el ya enunciado de que el mundo **pudo** haber sido creado hace cinco minutos con todos mis recuerdos. Su ataque está expuesto en su libro *Knowledge and Certainty*[4] y ciertamente merece ser reconstruido con cuidado. Sería, sin embargo, injusto insinuar que la labor de Malcolm es meramente destructiva. Como los de muy pocos, sus análisis echan luz sobre los tópicos que aborda, en este caso sobre el recuerdo. Su técnica es claramente wittgensteiniana, puesto que mucho de lo que hace es simplemente enunciar lo que todos sabemos pero que a menudo olvidamos. Su línea de ataque inicial es la pregunta: ¿es **comprensible** la afirmación de que es posible que el mundo hubiera podido ser creado hace cinco minutos **con todos mis recuerdos** de lo que por lo tanto habría sido un pasado irreal?

Malcolm empieza por hacer notar que es **auto-contradictorio** decir que "se recuerda algo incorrectamente". En general, nosotros diríamos que **si** recuerdo algo es porque ese algo efectivamente sucedió. No tiene sentido decir 'recuerdo *x*, si bien *x* no pasó'. Eso es como decir 'sé que *p*, pero *p* es falsa'. Pero, como ya vimos, si '*p*' es falsa, entonces no se puede conocer o saber que '*p*'. Sería, no obstante, equivocado pensar que el recuerdo y el error se excluyen mutuamente por completo. Hay locuciones que indican que eso no es así. Por ejemplo, podemos decir cosas como 'tal como él

[4] N. Malcolm, "Memory and the Past" en *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures* (Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1975), pp. 187-202.

recuerda lo que pasó, fue el autobús el que atropelló al niño' o 'me parece recordar que llevaba una blusa negra'. En todo caso, algo es claro: la posibilidad del error en el recuerdo está "garantizada" o permitida por un contexto de recuerdos genuinos, esto es, correctos, acertados. Por ejemplo, alguien puede afirmar: "me acuerdo de que fui con mi tío Pepe a Acapulco", cuando en realidad no fue con el tío Pepe sino con el tío Paco. Podría inclusive darse el caso de que ni siquiera hubiera sido Acapulco, sino Zihuatanejo el lugar visitado. Empero, hay un límite a la cantidad de errores: a partir de cierto momento le diríamos "No te acuerdas de nada. ¡Estás más bien inventando!" O sea, un "recuerdo" **totalmente** incorrecto **no** es un recuerdo.

Estos "recordatorios", si bien son elementales, son no obstante relevantes para la "hipótesis" de Russell: ésta supone que la **totalidad** de los recuerdos de la población mundial **podrían** ser errados, equivocados, falsos. Pero si lo que hemos dicho es correcto, ello es conceptualmente imposible. Claramente, se abre aquí una brecha para bloquear el escepticismo russelliano respecto del conocimiento del pasado.

El verbo 'recordar' es usado de muy diverso modo. En efecto, sus acusativos son de lo más diverso. Por ejemplo, podemos decir que recordamos caras, situaciones, personas, sensaciones, fechas, sucesos, etc. Lo importante de esta observación es que clases diferentes de acusativos dan lugar a diferentes presuposiciones e implicaciones. O sea, según el caso de que se trate, las preguntas, las negaciones y las afirmaciones que se hagan serán significativas o no. Los enunciados con 'recordar', por consiguiente, serán de clases diferentes. Por ejemplo, recordar las palabras de alguien es ser capaz de repetirlas, pero no tiene sentido pedir que alguien repita una cara que recuerda. Estas clasificaciones permiten distinguir lo que Malcolm llama 'formas de recuerdo' (*forms of memory*). Él distingue por lo menos tres:

a) La primera forma de recuerdo que hay que considerar es la que se manifiesta en expresiones de la forma 'recuerdo **que** *p*', en donde *p* es una proposición. A esta forma de recuerdo la llama Malcolm 'memoria factual', puesto que el recuerdo es de algo que se enuncia por medio de una proposición *p* cualquiera y lo que una proposición *p* cualquiera enuncia es un **hecho**. Y el primer rasgo importante (y sorprendente) del recuerdo factual es que sus objetos, ¡no tienen que ser objetos pasados! O sea, el verbo de la cláusula subordinada puede estar en pasado, en presente o en futuro. Por ejemplo, podemos decir cosas como: Recuerdo claramente que:

i) en ese momento él se cayó del caballo
ii) el asesino está escondido en la casa
iii) habrá elecciones el año entrante.

Puede inclusive no haber tiempos, estrictamente hablando, como cuando decimos que recordamos que 2 + 2 = 4 o que la ballena es un mamífero.

Ahora bien, ya sabemos que decir que alguien recuerda que *p* **implica** que *p* es verdadera. Esto no impide, como ya se señaló, que podamos hablar de recuerdos incorrectos. Por ejemplo, alguien me llama por otro nombre que el mío. Alguien podría decir, verbigracia durante una conversación: "Permíteme que te presente al Sr. Juan Pérez", cuando la persona efectivamente se apellida 'Pérez', pero no se llama 'Juan', sino 'Pedro'.[5] La persona en cuestión, por lo tanto, recuerda bien parte del nombre, pero no otra. Pero es evidente que no se trata de un caso de recuerdo factual completamente erróneo. Si el sujeto en cuestión dijera: "Permíteme que te presente al Sr. Mario Moreno' cuando la persona que presenta se llama 'Pedro Páramo', nosotros de inmediato diríamos que él no se acuerda en absoluto del nombre de la persona, por la sencilla razón de que no se llama así. En el caso extremo, por consiguiente, no hay recuerdo en absoluto.

b) La segunda forma de recuerdo que Malcolm distingue es la de los recuerdos perceptuales. En este caso lo que se recuerda son caras, objetos, animales, lugares, eventos, etc. Diríamos cosas como 'recuerdo perfectamente bien el rictus de Chaplin al final de *Luces de la Ciudad*', 'recuerdo el timbre de su voz cuando se confesó culpable', etc. En todo caso, no creo que pueda seriamente cuestionarse que hay este otro uso de 'recordar'.

La pregunta interesante ahora es: ¿qué relación hay entre el recuerdo factual y el recuerdo perceptual? En ocasiones queremos marcar alguna clase de diferencia. Por ejemplo, podemos decir cosas como 'no sólo recuerdo que él no pasó el examen, sino que recuerdo perfectamente bien la mueca que hizo cuando se enteró'. Empero, también podemos decir cosas como 'Recuerdo el gesto que hizo, pero no recuerdo qué fue lo que pasó en aquella ocasión'. Parecería que la diferencia es simplemente que en ocasiones **no visualizamos** la escena completa, aunque recordamos algo de ella. O podemos también querer decir, por ejemplo, que recordamos muchas cosas acerca de alguien, mas no a la persona en cuestión. Por consiguiente, podemos recordar factualmente sin que tengamos que recordar perceptualmente. Alguien puede, por así decirlo, perder la imagen de un ser querido, pero no por ello olvidar todo acerca de él. Hay ocasiones en que para recordar perceptualmente habría que hacer un esfuerzo suplementario. La prueba es que la noción de duración se aplica en sentidos diferentes en cada caso. La imagen va y viene, pero eso no pasa con las proposiciones en pasado que conocemos. Y no estará de más observar que en ocasiones decir que 'lo veo sonriendo con la

[5] No estoy hablando de actos fallidos, sino de errores de memoria. Difícilmente podría sostenerse, supongo, que toda falla de la memoria no es otra cosa que una mala jugada del inconsciente.

mano tendida' no es otra cosa que un modo retórico de transmitir un conocimiento que se tiene de alguien, esto es, un modo especial de expresar un recuerdo factual.

A pesar de que expresiones de la forma 'recuerdo *x*' (*e.g.*, su cara) a menudo expresan recuerdos perceptuales, no siempre es así. Por ejemplo, se puede decir 'recuerdo bien la primera gran batalla de la Segunda Guerra Mundial' y no habría ninguna imagen visual de por medio. El recuerdo perceptual involucra o comporta imágenes de algo que **puede** ser percibido. Pero inclusive cuando decimos algo como 'recuerdo a Miguel dando clases', a menudo lo que queremos decir es que tengo datos sobre Miguel que en todo momento puedo proporcionar, no necesariamente que tenga la imagen de Miguel impartiendo una clase. O sea, no es cierto que expresiones de la forma 'recuerdo *x*' automáticamente expresen recuerdos perceptuales. Aquí sería bueno traer a colación algunas de las aclaraciones de los verbos de memoria. Contrariamente a lo que Russell sostenía, el uso correcto de expresiones como 'ya me acordé de que...' ni mucho menos implica imágenes. Por ejemplo, se puede decir 'ya me acordé de que la recepción es mañana'. O sea, el acordarse de algo puede versar sobre un objeto **futuro** y es obvio que no podemos tener imágenes de algo que no ha ocurrido todavía, sino tan sólo (en el mejor de los casos) de algo que ya vimos. De ahí que, una vez más, no toda expresión de la forma 'ya me acordé de *x*' o 'recuerdo *x*' son forzosamente expresiones para recuerdos perceptuales. En todo caso, algo muy importante es que el recuerdo factual no requiere de imágenes, aunque en ocasiones (o inclusive a menudo) puede venir acompañado de ellas.

La tesis que ahora debemos considerar es la de si el recuerdo factual **presupone** al recuerdo perceptual: ¿podríamos acordarnos de algo sin que para ello intervengan imágenes? Los empiristas darían como respuesta un rotundo 'no'. Ellos insistirían en que la clase fundamental de recuerdo es la del recuerdo perceptual y que es sobre ella que se erigen las demás formas de recuerdo. Su error es ciertamente comprensible: se debe al desmedido énfasis en la primera persona en detrimento de la tercera. Para ellos, el fundamento o la fuente de todo el conocimiento del pasado es, como ya dijimos, el "conocimiento inmediato" de la memoria, por lo que la clase de recuerdo que tiene palabras tiene que fundarse en la clase de recuerdo que no las requiere. Los primeros tienen que ver más bien con hábitos, entrenamiento, etc., en tanto que los segundos son no instruidos, sino naturales, inmediatos, espontáneos. Y todo esto equivale precisamente a sostener que lo principal en relación con el recuerdo, que lo esencial del recuerdo, es la imagen, tener una imagen en la mente, junto con los sentimientos correspondientes. Lo que Malcolm se propone echar por tierra es esta clasificación de las clases de recuerdos. Su posición es que el recuerdo factual es lógicamente independiente del recuerdo perceptual y que el recuerdo perceptual es lógicamente dependiente del recuerdo factual. Esto es claramente un enfoque anti-empirista y, mucho me temo, acertado.

Que el recuerdo factual es independiente del recuerdo perceptual se (de)muestra haciendo ver que en muchas ocasiones nos acordamos de cosas de las cuales no tenemos imágenes. O sea, es sencillamente innegable que a menudo tenemos recuerdos factuales sin tener recuerdos perceptuales. Lo único que mostraría el que alguien no tuviera imágenes sería que esa persona no sabría qué hacer con ciertas expresiones o con ciertas órdenes. No podría decir cosas como, por ejemplo, 'puedo verlo inclinado sobre su escritorio hasta altas horas de la noche' ni seguir ciertas instrucciones ("ve el edificio, cierra los ojos y describe lo que tienes en la mente"). Pero lo importante es que la falta de imágenes no le impediría al sujeto en cuestión ofrecer multitud de reportes en pasado que serían perfectamente útiles, verificables, verdaderos y eso equivale a decir que tendría recuerdos, a pesar de que no tendría recuerdos perceptuales. O sea, en la gran mayoría de los casos simplemente no importa para el recordar que se tengan imágenes o no. En caso de que no las hubiera, lo único que se podría deducir de la persona en cuestión es que su memoria no funciona del todo como las de los demás. Pero eso no alteraría la verdad de sus reportes ni dejaría por ello de tener conocimientos del pasado. Por lo tanto, es lógicamente posible y perfectamente concebible que no sólo la persona sino el todo de la humanidad tuviera únicamente recuerdos factuales y no perceptuales. No hay ningún problema teórico con eso.

La inversa, empero, no vale. ¿Qué podría decirse de una persona que dice que recuerda algo pero que carece por completo de recuerdos factuales? Esa "persona" no podría expresar absolutamente nada en pasado. Lo más probable es que se le consideraría un débil mental. Como bien dice Malcolm, aunque es posible que no hubiera seres humanos en absoluto no es posible que hubiera seres humanos pero que no tuvieran recuerdos. Por otra parte ¿podría decirse de los recuerdos perceptuales que son independientes de los factuales? ¡Obviamente no! Aquí se plantea, entre otros, el problema de Hume: las meras imágenes sin pensamientos al respecto no permitirían distinguir entre imágenes de la memoria e imágenes de la imaginación. El recuerdo perceptual, por consiguiente, **presupone** todo un trasfondo de recuerdos factuales. Sólo así pueden las imágenes y los sentimientos ser debidamente interpretados, esto es, como pasados. Por ejemplo, si alguien dice que recuerda (perceptualmente) el Castillo de Chapultepec, lo que podemos adscribirle es que él recuerda **que** sabe dónde está ubicado, **que** lo visitó en tales y cuales circunstancias, **que** regresó en tales y cuales épocas del año, etc. Si él se equivocara en su **descripción**, lo que sucedería es que no le concederíamos que él recuerda perceptualmente nada. O sea, una persona puede tener recuerdos perceptuales sólo en la medida en que tiene recuerdos factuales, es decir, si y sólo si recuerda correctamente ciertos hechos acerca del objeto cuya imagen tiene. En general, creo que puede afirmarse que tener imágenes implica que la persona que las tiene está en posición de decir **de qué** son dichas imágenes. Si lo que tiene que decir **encaja** con los hechos, podremos decir que sus imágenes son de me-

moria, no de imaginación. En ese sentido, parecería que podemos concluir que el recuerdo perceptual sí presupone el factual. La conclusión general de Malcolm no se hace esperar: puede haber recuerdos factuales sin recuerdos perceptuales, pero no puede haber recuerdos perceptuales sin recuerdos factuales. Por lo tanto, el recuerdo factual es más básico o primitivo que el perceptual. En terminología russelliana, podríamos decir que el recuerdo por descripción es más fundamental que el recuerdo directo (*by acquaintance*). Si esto es correcto, ello equivale a una refutación del empirismo en general y de la posición de Russell en especial.

Malcolm observa que hay otra forma de memoria, de la cual no nos hemos todavía ocupado. La podemos atrapar como sigue: hay un sentido en el que, aunque alguien diga que recuerda que Tenochtitlán cayó en 1521, esa persona no podría recordar dicho evento por la sencilla razón de que no lo presenció. Habría, por lo tanto, un sentido de 'recordar' que implica haber sido testigo de algo, haberlo vivido, haber tenido la experiencia de ello, aunque no haya imágenes involucradas. Lo importante es que el evento recordado haya tenido lugar mientras él vivía. De ahí que el que alguien recuerde algo, en el sentido que estamos considerando, exija que su recuerdo **se base** en su experiencia. La clase de recuerdo que estamos considerando es tal que éste tiene que fundarse **no** en lo que otros nos digan, descubramos, etc., sino en nuestra propia vivencia. A esta clase de recuerdo Malcolm la llama, siguiendo a Moore, 'recuerdo personal'. Lo definimos como sigue: un sujeto A recuerda personalmente algo si y sólo si A percibió o tuvo la experiencia de ese algo y el recuerdo de A se basa total o parcialmente en dicha experiencia de ese algo.

¿Qué clase de cosas podemos recordar personalmente? Eventos y personas, pero no hechos, por la sencilla razón de que los hechos no se perciben (o, si se prefiere, debido a que la expresión 'percibir hechos' no está autorizada en nuestro lenguaje). Tautológicamente: recordar hechos es tener recuerdos factuales. El concepto de recuerdo personal es un tanto vago, de aplicaciones no siempre claras. El recuerdo personal, en cambio, versa siempre sobre eventos que fueron contemporáneos con uno, sólo que el asunto de la coextensión temporal es de una laxitud tal que da lugar a imprecisiones. Por ejemplo, ¿recuerda alguien de mi edad a, por ejemplo, Heidegger? Yo nunca lo vi personalmente, pero recuerdo fotos de sus últimos años. Si el recuerdo personal exige que uno haya tenido enfrente a, *e.g.*, la persona recordada, entonces no puedo decir que recuerdo personalmente a Heidegger. Pero no está del todo claro que ello tenga que ser así.

Hay quienes han sostenido que todo recuerdo tiene que ser personal, esto es, que no podríamos decir de nadie que recuerda algo **a menos de que** lo recordado hubiera sido presenciado por el sujeto. Pero esto no parece ser así: ¿tengo o no tengo derecho a decir que yo "me acuerdo" de que Napoleón nació el 15 de agosto de 1769? ¿Qué diríamos de lo que pasa con los exitosos alumnos de un examen de historia: que se

acordaron todos bien de sus fechas, lugares y nombres o no tendríamos derecho de expresarnos de ese modo? Yo creo que sí y que no avanza en mucho decir que lo que uno recuerda son las oraciones leídas: los enunciados 'recuerdo que Napoleón ganó la batalla de Eylau' y 'recuerdo haber leído que Napoleón ganó la batalla de Eylau' ciertamente no son equivalentes. Por consiguiente, es falso que todo recuerdo tenga que ser personal.

Tampoco la conexión entre el recuerdo personal y el recuerdo perceptual es del todo clara. En general, nos inclinamos a decir que si no hubo una representación visual (o sensorial) de algo, entonces no podemos recordarlo vivencialmente. Si A recuerda perceptualmente algo es porque A lo recuerda personalmente. Pero entonces el recuerdo perceptual requiere tanto de imágenes como de recuerdos personales. Éstos son condición suficiente para hablar de recuerdos perceptuales. ¿Requiere el recuerdo personal de recuerdos factuales? ¿Podría alguien recordar personalmente algo sin que recordara algún hecho al respecto? No olvidemos nosotros que el recuerdo factual es recuerdo correcto, puesto que no podemos recordar que *p* si *p* es falsa. Esto no hace a 'recuerdo correcto' sinónimo de 'recuerdo factual'. Ahora bien, parecería que recordar siempre requiere de que se tenga un stock de auténticos recuerdos factuales. Recordar siempre implica **que** *p*, *q*, etc., son o fueron el caso. El recuerdo personal no puede ser totalmente incorrecto, puesto que están involucradas experiencias de diversa índole, por lo que el recuerdo personal de algo inevitablemente comporta algún recuerdo factual de ello.

Por último, ¿requiere el recuerdo personal del recuerdo perceptual? Eso es como preguntar: si alguien recuerda personalmente algo ¿tiene por ello que formarse imágenes? La respuesta es "no". "Lo recuerdo muy bien: era muy malhumoriento; pero ya no me acuerdo de su cara." Eso es perfectamente comprensible. ¿Requiere el recuerdo factual del recuerdo personal? ¡Es evidente que no! Yo puedo recordar muchos hechos acerca de la dinastía de los Romanov, distinguida familia con la cual no tuve nunca nada que ver y de la cual ni siquiera fui contemporáneo. Eso no impide que sea cierto que muchos recuerdos factuales son acerca de cosas que recordamos personalmente y tales que, si no las recordáramos personalmente, no podríamos tampoco recordarlas factualmente.

Podríamos hablar de una humanidad "acordatoria" sin recuerdos perceptuales, pero ¿podría haber seres humanos que no tuvieran recuerdos personales? ¡Claro que no! No podría haber seres humanos que no recordaran nada de lo que presencian, de lo que son testigos, etc. No reconocerían nada, carecerían de conceptos. No serían seres humanos. Así, a diferencia de los recuerdos perceptuales, los recuerdos factual y personal son esenciales al ser humano. Y ambos son igualmente importantes.

VII) *Recuerdo factual*

Nuestro punto de partida es el resultado malcolmiano de que toda forma de recuerdo depende, de una u otra forma, del recuerdo factual. Ésta parece ser la forma fundamental. Por consiguiente, hay que intentar ofrecer una caracterización adecuada de él. Lo que Malcolm ofrece es de hecho algo más que una mera caracterización: es una definición de 'recuerdo factual'. Él la formula de este modo:

> *Una persona A recuerda que p si y sólo si A sabe que p porque previamente sabía (supo) que p.*

La definición, como puede apreciarse, consta de tres elementos:

a) el conocimiento actual de que *p*
b) el conocimiento previo de que *p*
c) la relación entre el conocimiento actual y el previo expresada por medio de la partícula 'porque'.

Lo que Malcolm desea sostener es que cada elemento es una condición necesaria y que los tres juntos son suficientes para el recuerdo factual. O sea, estas tres condiciones implican la noción de recuerdo factual, y a la inversa.

Malcolm distingue entre "recuerdo factual puro" y "recuerdo factual impuro". La diferencia estriba en que el segundo es una mezcla de recuerdo factual puro enriquecido por inferencias actuales. Por ejemplo, yo recuerdo a mi padre, pero hoy me entero de que mi padre era un agente secreto. Podría entonces decir, por ejemplo, algo como 'recuerdo que mi padre, que era un agente secreto, solía venir a este parque....". Eso es recuerdo factual impuro. Lo que por el momento nos importa, sin embargo, es el recuerdo factual puro.

Debería ser claro que para nosotros el examen de la naturaleza del recuerdo es interesante no por su relación o dependencia respecto a la corteza cerebral, sino por sus conexiones con el conocimiento. Dicho de otro modo, no nos interesan cuestiones de orden causal en relación con el recuerdo. Casi dan ganas de decir: no son de nuestra incumbencia las conexiones que haya entre el recuerdo, comprendido como una forma de conocimiento, y la memoria, entendida como una facultad. El concepto de recuerdo no es un concepto de la neurofisiología, es decir, no fue construido en conexión con procesos fisiológicos o neurofisiológicos. Opera con total independencia de ellos. Por otra parte, en cambio, es obvio que el conocimiento y el recuerdo tienen que estar de alguna manera vinculados. El problema es: ¿cómo? Aquí tenemos que plantear varias preguntas:

a) ¿qué clase de conocimiento se obtiene en el recuerdo?
b) Si una persona recuerda que *p* ¿qué tan seguro es que *p*?
c) Cuando una persona recuerda que *p* ¿tiene razones para decir que *p*?

Éstas son algunas de las preguntas que, siguiendo a Malcolm, aquí vamos a plantear.

Una primera condición necesaria para que *A* recuerde que *p* es que *p* sea **verdadera**. No se puede decir que *A* recuerda que *p* si *p* es falsa. Si *p* es falsa, entonces *A* no puede conocerla y si no puede conocerla entonces tampoco puede recordarla.

Una segunda condición para que podamos decir de alguien que sabe que *p* es que "esté seguro" de que *p*, esto es, que no sólo la crea, sino que la crea con fuerza, que esté convencido de ella. Si así no fuera, entonces no podríamos decir que sabe que *p* y, por ende, que recuerda que *p*. Si alguien supo que *p* y ahora no está seguro, lo que decimos es o que "se volverá a acordar de que *p*" o que "nunca supo que *p* y por eso ahora no se acuerda", o cosas por el estilo. La cuestión de qué tan seguro se esté es, obviamente, una cuestión de grados. Lo que en todo caso sí podemos decir es que si alguien no tiene la menor inclinación a creer que *p*, entonces no podemos decir de él ni que sabe ni que recuerda que *p*. En otros casos, lo que digamos dependerá de qué contrastes queremos marcar. En todo caso, lo que queda claro es que el recuerdo de alguna manera involucra a la creencia.

Una tercera condición tiene que ver con la potencial justificación que tiene el sujeto para estar seguro de que *p*, es decir, con las razones que se pueden aducir en favor de que *p*. Una cosa es clara: para saber que *p* uno tiene que (como decía Ayer) poder sentirse seguro de que no está en un error, pero ello dependerá de las evidencias de las que se disponga. Hay toda una gama de posibilidades. La conexión entre el tema de las razones y la definición del recuerdo factual es simple y es que dado que tener razones es una condición necesaria para saber algo, entonces también lo es para recordar. No se puede decir de nadie que "recuerda" si la persona es incapaz de ofrecer razones. Y, una vez más, para poder decir de alguien que recuerda algo no necesitamos tener certeza absoluta al respecto. La pretensión filosófica de que uno no puede estar más o menos en lo cierto al recordar, de que o se recuerda perfectamente o no se recuerda nada, es una vez más fantasía pura. Y aquí empezamos a reconocer terrenos ya explorados: salta a la vista que recordar es sencillamente conocer de cierta forma. Es por eso que las condiciones del conocimiento en general se aplican por igual al recordar. No podría ser de otra manera, so pena de tener que aceptar que no hay tal cosa como conocimiento del pasado. Nosotros no queremos concluir con una tesis tan absurda.

Regresemos ahora a los enigmas relacionados con nuestro concepto de recuerdo factual. ¿Qué clase de conocimiento está involucrado en el recuerdo? El conocimiento previo puede ser de lo más variado: informes, testimonios, rostros, etc. Aquí, como ya indiqué, es factible detectar el predecible paralelismo con la definición tripartita del

conocimiento. Y Malcolm extrae una conclusión fundamental: **el recuerdo es simplemente la retención del conocimiento.**

Es interesante notar aquí otro paralelismo, esta vez con San Agustín. Para éste, el tiempo era la retención del cambio en la mente. En ambos casos está presente el elemento de "retención" de algo. En el caso del conocimiento mnémico, podemos expresar esto como sigue: lo que ahora sé bajo la modalidad de recuerdo es lo que alguna vez supe o que antes sabía. Esto es relativamente fácil de constatar. Preguntémonos: cuando alguien recuerda que *p* ¿tiene razones para estar seguro de que *p*? Si lo está es porque tiene más o menos las mismas razones que tenía o tuvo antes. Si el conocimiento previo de alguien carece de razones o justificaciones, en su recuerdo tampoco las tendrá y si no habríamos podido decir de él que sabía, tampoco podremos decir después que recuerda. De ahí que cuando alguien recuerda que *p*, su conocimiento del pasado (o en pasado) habrá de inspirar más o menos el mismo grado de confianza que el que generaba cuando afirmaba que 'yo sé que *p*'. En todo caso, lo que es claro es que, independientemente de qué tan bien recuerde alguien algo, su conocimiento actual expresado en pasado (*i.e.*, su recuerdo) no puede ser más exacto o más fidedigno que el conocimiento previo cuando fue expresado en presente. En este sentido y contrariamente a lo que Platón había sostenido, el recuerdo **no** es una fuente de conocimiento. La pregunta acerca de si estoy justificado en afirmar que "recuerdo" o si me equivoco y nada más imagino que recuerdo carece por completo de sentido. La pregunta sensata referente a mi justificación tiene que ver con el grado de certeza que tengo y eso es algo que depende de las evidencias que esté capacitado para ofrecer. La definición de 'recuerdo factual' me explica automáticamente por qué. En otras palabras y a manera de resumen: si alguien recuerda que *p*, entonces sabe que *p* porque también supo (o sabía) que *p*. Saber implica creer y confiar en que las razones que ofrezcamos resultarán convincentes. Se puede recordar (y, por lo tanto, saber) y estar de seguro de algo sin para ello disponer de justificaciones totales, perfectas, como vimos en el capítulo 1.

¿Qué significa que alguien sepa algo **porque** supo o sabía algo? ¿Acaso hablamos aquí de causación? Evidentemente que no. El 'porque' en este caso no es el de relaciones causales. Aquí no nos importan leyes, regularidades, inducciones. Para escapar de las fantasías, por completo fuera de lugar, generadas por el empleo de la palabra 'causa' (proceso continuo de retención, conexión causal no rota, etc.), tenemos que entender que la palabra 'porque' tiene varios usos y que permite aludir tanto a causas como a razones. En este caso, 'porque' tiene que ver con argumentos, con evidencias, con razonamientos: es por medio de ellos que justificamos nuestra pretensión de conocimiento. Ver el 'porque' como indicando una relación causal, en cambio, nos induce a entender el recuerdo como un proceso empírico, el cual por razones obvias tendría que ver con lo que le pasa a la persona y, más concretamente, con lo que pasa en su cerebro. Así entendido el recuerdo (y el conocimiento en general),

recordar algo tendrá que ser la expresión de un fenómeno que está en ese momento teniendo lugar. Una concepción así, naturalmente, de inmediato permitirá la gestación de problemas de tipo escéptico. Por ejemplo, podrá cuestionarse si cada vez que alguien dice recordar algo se desencadena exactamente el mismo proceso interno y ¿cómo podríamos saber que cuando dos personas recuerdan algo dentro de sus respectivas cabezas sucede lo mismo? Podrían quizá darse fenómenos diferentes, así como podría suceder que el fenómeno se produjera y que, no obstante, la persona en cuestión no recordara nada. Podríamos entonces estar sistemáticamente equivocados cuando creemos recordar algo y caemos así en la demencial hipótesis russelliana. Quizá situaciones así no se produzcan nunca, pero se trata de vías posibles por las que puede libremente transitar el escéptico filosófico. Esta concepción del recuerdo, que es declaradamente absurda, es la sugerida por una interpretación errada de 'porque'. Nótese que nada de lo que se ha dicho impide o se contrapone a la idea de que algo **me** recuerde que *p*, es decir, que yo recuerde que *p* **porque** algo me lo recordó. Es claro que en este caso sí habría alguna conexión de orden causal, puesto que algo habría provocado o habría sido la ocasión del recuerdo. Pero este uso es obviamente diferente del estrictamente "gramatical". Ambos usos son, claro está, perfectamente compatibles.

## VIII) *Conclusiones*

Como siempre sucede cuando se adopta una perspectiva wittgensteiniana, el resultado final es la emisión de una verdad esclarecedora filosóficamente, pero banal desde el punto de vista del lenguaje natural y del hablante normal. Por ejemplo, Malcolm vuelve a enunciar su definición de recuerdo factual como sigue:

> *A* recuerda que *p* a partir de $t_2$ si y sólo si *A* sabe que *p*, *A* sabía que *p* en $t_1$ y si no hubiera sabido en $t_1$ que *p*, él no sabría ahora que *p* y, por lo tanto, no podría recordar que *p*.

Algo interesante del planteamiento de Malcolm es que le restituye al recuerdo su función primordial, a saber, su función cognitiva. Lo importante es que entendamos que el recuerdo, más que una vivencia especial, un estado de ánimo particular o una función cerebral, es una forma de conocimiento. La peculiaridad lingüística de esta especie de conocimiento es que se expresa en conexión con verbos usados en lo que son tiempo pasado o copretérito. Esto explica por qué el modo de verificación de nuestros reportes mnémicos tiene que ser especial o peculiar. No puede ser como los expresados en presente o como los expresados en futuro, por más que todos los reportes sean emitidos **ahora**. Desde esta nueva perspectiva sí entendemos lo que es recordar. En los

enfoques tradicionales, en cambio, es imposible bloquear el escepticismo filosófico; con el enfoque gramatical, éste ni siquiera es formulable. No confundamos, una vez más, la duda real, que puede plantearse en relación con cualquier aseveración pero cuyo alcance estará determinado por el contexto proposicional en el que se inserta, con la duda escéptica, la cual es sencillamente absurda. Por ejemplo, podemos tener dudas de si fue realmente Pedro de Alvarado quien dio la orden de exterminio de los mexicas que abarrotaban el Templo Mayor, pero no podemos tener dudas de que se produjo una matanza colectiva, de que hubo algo así como la conquista de México, etc. Gracias a esta nueva óptica, por consiguiente, pisamos terreno firme y podemos confiadamente aseverar que hay tal cosa como conocimiento del pasado.

# 5

# AUTO-CONOCIMIENTO: EL "YO" Y LA IDENTIDAD PERSONAL

## I) *El problema*

Sin duda alguna, uno de los sectores no sólo importantes sino más apasionantes de la teoría del conocimiento es el que se conoce como 'metafísica de la experiencia'. Se trata, para decirlo de manera mitológica, de la dimensión del conocimiento en la que lo que se explora es uno mismo. Esta clase de estudios debe ser cuidadosamente deslindada de los estudios de carácter esotérico. No es, por ejemplo, psicoanálisis. El problema se plantea porque al preguntar '¿qué soy yo?' (no '¿quién soy yo?') resulta que es imposible identificar a uno mismo con su cuerpo. De seguro que no porque alguien pierda un dedo o un diente deja de ser en lo esencial lo que es. Pero esto que se aplica a un miembro puede, en principio, aplicarse a cualquier otro, esto es, a todos. Pero entonces ¿qué queda de uno? Por otra parte, parecería que uno cumple con ciertas funciones que, aunque quizá estrechamente vinculadas al cuerpo y dependientes de él, no son ni pueden ser corpóreas. La memoria, la representación visual, el uso del lenguaje y, más en general, la conciencia, no parecen ser como mover un brazo o destilar testosterona. Así, a primera vista por lo menos somos algo más o hay algo más en nosotros que mero cuerpo. La pregunta que aquí nos planteamos es, por consiguiente: ¿qué es eso más? Y si lo hay ¿cómo lo identificamos y, asimismo, cómo se vincula con el cuerpo? En este punto, quizá debamos hacer algunas consideraciones de orden histórico y empezaremos por recordar algunas de las tesis de Descartes.

Vimos en el capítulo 2 que, de acuerdo con el padre de la filosofía moderna, eso que llamamos 'persona' es una combinación, una mezcla, una síntesis de dos sustancias. Una sustancia para Descartes era aquello que sólo requiere de la intervención divina para existir. Desde la perspectiva cartesiana, hay sólo dos sustancias, las famosos *res extensa* y *res cogitans*. Estas "sustancias" quedan, por así decirlo, "definidas" por ciertos predicados especiales, esto es, por ciertos atributos propios, específicos de cada una

de ellas, uno en cada caso. Me refiero a los atributos de **extensión** y **pensamiento**. Sería un error pensar que la selección de atributos por parte de Descartes es arbitraria o improvisada. En lo que a la extensión atañe, la posición de Descartes brota directamente de lo que en su tiempo eran las matemáticas avanzadas. El estudio del movimiento (ecuaciones diferenciales) no había sido desarrollado. Para eso hubo que esperar a Newton y a Leibniz. Por ello, el estudio físico de los cuerpos se limitaba al estudio de las dimensiones y era natural, por consiguiente, que al filósofo le pareciera que la esencia de la corporeidad, de lo material, es la extensión. Por otra parte, empero, aparentemente hay algo en el hombre que se resiste a ser medible, *i.e.*, no es reducible a la extensión ni explicable en términos de extensión. De hecho, en ese "algo" encuentra Descartes su esencia. Me refiero, claro está, al pensamiento. Según Descartes, él es ante todo una **cosa que piensa**, es decir, una cosa que cree, razona, infiere, recuerda, juzga, desea, etc. Empero, aquí el panorama empieza a oscurecerse porque ¿qué es, qué podría ser esa "cosa" pensante? ¿Podemos hablar de cosas en un sentido no material? Sobre esto es menester hacer algunas aclaraciones.

En primer lugar, hay que observar que, como prácticamente todo el mundo (con la honrosa excepción de Aristóteles y de Wittgenstein y de algunos de sus seguidores), Descartes está claramente sometido al yugo de la estructura superficial del lenguaje natural. O sea, Descartes no puede pensar, al hablar de sí mismo, más que en términos de sustancia (de "cosa") y ello en gran medida se debe a que la noción de sustancia es lo que corresponde en metafísica a lo que en el lenguaje es el sujeto de las oraciones. Puede, en efecto, sostenerse que siempre que hablemos hablamos de algo y que ese "algo" tiene que ser una "cosa", en el sentido más amplio de la expresión. Y ser una cosa es ser una sustancia. Descartes no está en posición de evitar esta concepción, insinuada por la gramática superficial. Lo único que él puede hacer es extraer las conclusiones que se derivan de la sumisión acrítica de lo que se presenta como la interpretación obligatoria del lenguaje natural. Que ello no es así puede fácilmente mostrarse: tanto Wittgenstein como Aristóteles lograron evitar los enredos cartesianos. En realidad, mucho depende de cómo se planteen los interrogantes o las dudas que nos interesa resolver. Por ejemplo, en *De Anima* Aristóteles pregunta por lo que hace a un cuerpo un ser vivo, pero su respuesta es de carácter funcional. Podemos estar de acuerdo con él o no, pero lo notable es que es por no hacer una pregunta de tipo '¿qué es *x*?' (¿qué soy yo?) que Aristóteles automáticamente se coloca a sí mismo en posición de ofrecer una respuesta muy diferente de la cartesiana. Descartes, en cambio, tiene que pensar en categorías de sustancia y trazar inferencias no sólo muy alambicadas y en el fondo incorrectas, sino inaceptables moralmente. Para él, los seres vivos no pueden ser otra cosa que meros robots, estudiables por la fisiología, pero no tienen "alma". Sólo de los seres humanos, por ser pensantes, podemos decir que tienen un "yo".[1]

[1] Mucha mala filosofía práctica ha sido elaborada con base en una concepción cartesiana del pensamiento y del lenguaje. Cartesianamente, por ejemplo, es relativamente fácil justificar el maltrato a los animales. Empero, contraria-

En segundo lugar, es imposible no sentir de entrada que la expresión 'yo pienso' es un tanto especial, en el sentido de 'problemática'. Dado que entendemos el español, no tenemos dificultades con el 'pienso'. ¿Qué es pensar? Ya lo dijimos y todos comprendimos. Pero ¿qué pasa con el pronombre personal 'yo'? Aquí ya no se trata de una mera cuestión de manejo de significación, en un sentido puramente lingüístico. Aquí el pronombre parece estar **apuntando** a algo numéricamente diferente en cada caso y que no sería sino esa famosa "cosa que piensa". Esto no deja de ser paradójico y sospechoso en grado sumo: aparentemente, no tenemos mayores problemas con la actividad fundamental de dicha cosa, ¡pero sí con la cosa misma! Esto es como si alguien dijera: sí sé lo que es viajar en automóvil, ¡pero no tengo ni idea de lo que es un automóvil! Así de incomprensible parece ser la posición cartesiana, derivada de una interpretación fácil de la gramática superficial del lenguaje natural. En todo caso, según Descartes hay un *ego*, un "yo", una cosa cuya esencia consiste en pensar. En relación con el "yo", nuestro mayor problema es quizá caracterizar el modo que tenemos de acceso a él. En otras palabras: suponiendo que efectivamente somos **eso** que Descartes quiere: ¿cómo nos conocemos a nosotros mismos y cómo conocemos a los demás? Una cosa es clara: sea lo que sea, el "yo cartesiano" es una entidad **inferida**. Esto es muy importante: lo que Descartes sostiene es ni más ni menos que no tenemos un conocimiento empírico de nosotros mismos o, en palabras de Russell, un conocimiento directo de nuestros respectivos yoes. Sin lugar a dudas, esto **tiene** que ser el resultado de graves confusiones respecto al *modus operandi* de nuestro lenguaje.

El primer gran filósofo que se rebeló abiertamente en contra de Descartes fue David Hume. La posición de Hume, naturalmente, está articulada por medio de un aparato conceptual drásticamente diferente del de Descartes. En contra de este último, Hume piensa que para que sean legítimos nuestros conceptos, fundamentales o no, **tienen** que tener un carácter empírico y él entiende por 'empírico' lo que emana directamente de la experiencia sensorial. En particular, los conceptos básicos, aquellos sobre los cuales descansan todos los demás, no pueden ser meramente inferidos o postulados. Por eso, el punto de partida de Hume son las **impresiones**, esto es, las percepciones de la mente generadas por medio de los sentidos. Pero si ese es el punto de partida en la construcción (o reconstrucción) del conocimiento, entonces hay que aceptar que sencillamente **no tenemos** una impresión del supuesto "yo". Y, obviamente, si no tenemos una impresión de un "yo" tampoco tendremos una **idea** de él. Veamos rápidamente lo que dice Hume: "Por mi parte, mientras más íntimamente entro dentro de lo que llamo 'mí mismo', siempre doy con una u otra impresión particular, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor u odio, de dolor o de placer. Pero en ningún momento me atrapo

---

mente a lo aseverado por filósofos prácticos como Peter Singer, es precisamente gracias a Wittgenstein que se pueden eludir dicotomías simplistas (<pensamiento-lenguaje>, <significado-acción>, etc.) y erradicar así fáciles posiciones especisistas.

a mí mismo y no puedo nunca observar otra cosa que la percepción".[2] No debería extrañarnos, por lo tanto, que un poco más abajo Hume afirme que "Si alguien, después de una reflexión seria y desprejuiciada, piensa que tiene una noción diferente de sí mismo, debo confesar que no puedo seguir razonando con él. Todo lo que puedo concederle es que él puede tanto como yo tener razón y que somos esencialmente diferentes a este respecto. Quizá él perciba alguna cosa simple y continua a la que llama 'sí mismo'; aunque yo tengo la certeza de que no hay tal principio en mí".[3] La alusión a Descartes es, creo, obvia.

Así, pues, para Hume es empíricamente falso que haya un "yo", una sustancia pensante, por lo menos en su caso y, como no hay razón para pensar que somos diferentes, la implicación obvia es simplemente que no hay tal cosa. De esta manera, el problema para Hume no es el de determinar qué o cómo es ese famoso "yo", el cual nunca aparece en nuestro campo de experiencia, ni de cómo se relaciona con las diversas percepciones que tiene, sino más bien aclarar o explicar por qué o a qué se debe que tengamos una noción así. En este punto, el enfoque de Hume es exactamente el inverso del de Wittgenstein: en lugar de explicar la significación y la importancia cognitiva del concepto "yo" a partir de un examen del uso del pronombre, Hume explica la aplicación o empleo de este último sobre la base de consideraciones de carácter epistemológico (por no decir psicológico). Veamos rápidamente lo que él sostiene.

El primer punto que Hume establece es que una persona es una colección de percepciones que se suceden unas a otras rapidísimamente. La mente no es sino el escenario en donde tienen lugar las percepciones.[4] El "yo", por lo tanto, es lo que queda constituido cuando se integra la totalidad de las percepciones que se tiene. Así, el famoso "*ego*" cartesiano, el "yo", es más que otra cosa una **construcción**, no algo simple, dado, permanente. La idea de identidad tiene que explicarse de otro modo que apelando a una sustancia pensante. ¿Cómo, pues, se explica? Lo que nos interesa es, obviamente, la cuestión de la **identidad personal**. Si no hay una cosa que permanece la misma a través del tiempo ¿en qué sentido soy yo la misma persona que era ayer?

El enfoque y el tratamiento del tema por parte de Hume es claramente psicologizante. Así, lo primero que señala es que el análisis revela que lo que vemos es una sucesión de objetos numéricamente diferentes. Por ejemplo, veo a una persona y tengo un acceso cognitivo a un objeto; cierro los ojos y vuelvo a abrirlos y tengo un acceso cognitivo a lo que numéricamente es **otro** objeto. Lo que pasa es que la relación entre los dos objetos es tan estrecha y los objetos tan semejantes que no los diferenciamos. Aquí opera la imaginación: nosotros imaginamos que se trata de uno y el mismo, puesto que están tan estrechamente vinculados que de hecho nos resultan indiscernibles.

[2] D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1981), Libro I, parte IV, sec. VI , p. 252
[3] D. Hume, *Ibid.*, p. 252.
[4] Es interesante notar que Hume **tiene** que recurrir aquí a la metáfora para transcribir su idea.

La relación de **semejanza** es aquí crucial. En la medida en que se produce un error, puesto que identificamos objetos que son numéricamente diferentes, tienen que estar involucrados principios que expliquen cómo un error así es factible y hasta comprensible. Hablamos entonces de “almas”, “mentes”, “sustancias” y demás. Pero éstas, si Hume tiene razón, son meras ficciones. Lo que podríamos llamar la ‘refutación del Yo’ por parte de Hume consiste entonces en mostrar que ningún objeto al que le atribuimos identidad estricta (“yo” o cualquier cosa material), sobre la base de la confusión generada por la semejanza, es otra cosa que una secuencia ininterrumpida de objetos relacionados de cierta manera entre sí. Sus argumentos son básicamente los siguientes:

a) A un trozo de materia se le añade o sustrae una **porción mínima**. Si bien dicha porción puede de hecho ser imperceptible para nosotros, ello no obsta para que con dicho cambio se destruya su identidad. Por eso seguimos hablando del objeto en cuestión como si fuera el mismo, a pesar de que estrictamente hablando ya no lo es. O sea, para la mente humana sigue siendo el mismo, aunque metafísicamente ya no lo sea. Y eso es además una cuestión de **proporción**: no porque quitáramos un cerro diríamos que ya nos las habemos con otro planeta, pero si le quitamos dos centímetros de material a un dedal ciertamente lo destruimos. Es, pues, el pensamiento lo que aporta la noción de identidad. Es claro que esto se aplica por igual al “yo”.
b) Parecería que si el **cambio** de una cosa es **gradual e insensible**, no importa cuánto cambie. La mente no capta las transiciones suaves y, por ello, sigue hablando de la cosa como si ésta no hubiera ya cambiado. Esto es lo que pasa con nosotros mismos: fuimos niños y teníamos aspectos totalmente diferentes de los que tenemos ahora, pero como nuestros cambios no fueron súbitos, seguimos hablando como si fuéramos exactamente las mismas personas.
c) Cuando no se altera el **propósito** de la cosa, la mente nos hace seguir hablando de “lo mismo”, aunque estrictamente hablando ya no tengamos derecho a expresarnos de esa manera. Por ejemplo, si a un avión le cambian un asiento, a un piso una losa, etc., seguimos hablando del mismo avión, del mismo piso y demás.
d) El mismo fenómeno se vuelve a presentar cuando las **partes** están **interconectadas**, como sucede con los organismos. Por ejemplo, después de 10 años la totalidad de las células de un cuerpo ya se modificaron, quedaron remplazadas por otras. Sin embargo, seguimos hablando de las mismas personas.
e) Confundimos a menudo la **identidad numérica** con la **específica**. Oímos una tonada, interrumpimos la audición, proseguimos y decimos que es la misma.
f) Inclusive si un objeto cambia incesantemente, si esa es su naturaleza, seguimos hablando de “el mismo objeto”. Este es el caso de, digamos, los ríos, las nubes, etc. Sólo bajo circunstancias muy especiales diríamos que ya no nos las habemos con “el mismo” río.

El proceso es, en estos y en otros casos que quizá podrían ocurrírsele a alguien, básicamente el mismo: tenemos percepciones de objetos que son numéricamente diferentes pero que son tan semejantes que entonces dejamos que la imaginación intervenga, opere y los reúna, los unifique. Hablamos entonces de sustancias. Y lo que Hume sostiene es que lo que vale para las cosas y animales vale también para las personas y las mentes. La unidad de la mente se produce no como resultado de la observación de un vínculo especial entre diversas percepciones, sino por un sentimiento en relación con las ideas que de ellas nos forjamos. No hay tal cosa como la "identidad personal", sino una unión en ideas efectuada gracias a la intervención de la imaginación. Las relaciones importantes entre ideas son las de semejanza, contigüidad espacial y temporal y causación. Es de ellas que se desprende la idea de identidad personal. Y en este punto, Hume hace una declaración de una gran perspicacia y profundidad: él sostiene que "todas las agradables y sutiles cuestiones que tienen que ver con la identidad personal no podrán nunca decidirse y deben considerarse más bien como gramaticales más que como filosóficas".[5] Posteriormente veremos cuán acertado estaba Hume a este respecto.

En resumen: parecería que el uso del pronombre personal 'yo' da lugar a por lo menos dos grandes concepciones. Una es la de que su referencia es una entidad, desde luego misteriosa, inferida, no conocida directamente, pero que no obstante constituye la esencia de la persona. El yo es lo que uno realmente es. Por otra parte, está la concepción de acuerdo con la cual el yo es una ficción, una construcción, una "no-entidad". El pronombre es más bien un "concepto-paraguas" que permite agrupar de cierto modo toda una variedad de atributos que de una u otra manera tienen que ver con el cuerpo. Es sobre estos temas que debemos ahora decir algo.

## II) *El "yo" y sus atributos*

Una pregunta que puede resultar trivial o desconcertante es la siguiente: ¿qué o quién soy yo? Una manera de responder a esto podría ser ofreciendo la lista de todas las verdades que me conciernen. O sea, yo soy esa persona de la cual es verdad que *p, q,...* Es evidente, sin embargo, que una lista así no es lo que nosotros estamos buscando. Una lista así incluiría desde cosas tan importantes como la de que tuve tales y cuales progenitores como la verdad trivial de que tengo exactamente tantos o cuantos cabellos. O sea, si lo que realmente nos interesa es conocer lo que la persona es, parecería que tendríamos que empezar por distinguir entre propiedades importantes y no importantes o, en terminología filosófica, entre propiedades esenciales y propiedades contingentes. En general, independientemente de que yo tenga tal o cual propiedad, de todos

[5] D. Hume, *Ibid.*, p. 262.

modos siempre tendremos el derecho de decir que habría podido no tenerla y no se habría alterado nada fundamental. En nada me habría yo alterado por no tener en un brazo el número $x$ de vellos que de hecho tengo, sino tener más bien $x - 1$. Pero si yo fuera idéntico a la lista de verdades esenciales sobre mí (si hay tal cosa) y si tener $x$ número de vellos perteneciera a dicha lista, entonces no podría decir tal cosa, puesto que al hablar de una persona con otra cantidad de vellos estaríamos automáticamente hablando de **otra** persona. Obviamente, esto es absurdo y, por lo tanto, la idea de que uno puede quedar identificado por medio de la totalidad de las verdades acerca de uno es inaceptable, a menos que se distinga claramente entre clases de verdades acerca de la persona y que se nos explique cómo hacerlo.

A primera vista, por lo tanto, lo que tenemos que hacer es clasificar descripciones, atributos, cualidades, relaciones, etc., de las personas. Reconocemos entonces que algunos atributos o características son primordiales en tanto que otros son secundarios. Muy bien, pero ¿cuáles son cuáles? ¿Cómo distinguimos unos de otros? Tomemos el caso de Napoleón. Es cierto que Napoleón ganó la batalla de Marengo y perdió la de Waterloo, pero ¿qué es más importante para la identificación de Napoleón: la victoria o la derrota? Napoleón medía, digamos, 1.60 m y era un hombre irascible. ¿Qué es más importante: lo primero o lo segundo? Así, pues, el mero hecho de reconocer en abstracto que hay verdades contingentes y verdades necesarias no basta: necesitamos algún mecanismo para distinguir sistemáticamente unas de otras. ¿Qué podemos decir al respecto?

Es en este punto que parecería que debemos distinguir entre propiedades físicas, como medir tanto, pesar tanto, etc., y propiedades mentales, como tener tales y cuales sensaciones, recuerdos, etc. Y los partidarios del "yo" estarían inclinados a pensar que las propiedades o actividades esenciales son, si no todas, por lo menos algunas de las propiedades "mentales". Aparentemente, son ellas las que realmente me distinguen de cualquier otra persona. Esto es cartesianismo puro. Desde este punto de vista, es lógicamente posible que hubiera otra persona que fuera físicamente indistinguible de mí y entonces ¿cómo nos distinguiríamos uno al otro si no fuera por las propiedades mentales? Aquí, empero, se nos plantea un problema serio, a saber: ¿realmente podemos considerar por separado de las características corpóreas de la persona a las propiedades mentales? Intentemos mediante un par de ejemplos poner esto en claro.

### III) *El caso Hunter*

En un estupendo artículo,[6] J. F. M. Hunter hace un planteamiento muy original e ilustrativo de la problemática que nos ocupa. En realidad, lo que él efectúa es una

[6] J. F. M. Hunter, "Personal Identity" en *Essays after Wittgenstein* (Londres: Allen and Unwin, 1973).

reducción al absurdo de la posición dualista. Su análisis deja en claro que separar conceptualmente (puesto que lógicamente sí es ello viable) lo corpóreo de lo mental sólo puede desembocar en situaciones ridículas o totalmente incomprensibles. Veamos por qué.

El punto de partida de Hunter es la idea de que los órganos, considerados en forma individual y aislada, son en general neutrales respecto a la identidad de las personas. Por ejemplo, en general no pensamos que porque se nos ampute una mano o se nos haga una transfusión total de sangre, se nos haga un injerto de piel o un trasplante de riñón, entonces ya no somos "las mismas personas". El gran problema de comprensión con eso es que no hay límites fijos, cantidades pre-establecidas, establecidas *a priori*, a partir de las cuales dejamos ya de hablar de la "misma persona". Por ejemplo, pensemos en alguien a quien se le hicieron todos los trasplantes posibles de órganos, que le tiñeron el pelo, le cambiaron la dentadura, y así sucesivamente: ¿seguiríamos diciendo que es la misma persona? En todo caso, el desacuerdo es siempre **posible**. Por otra parte, si bien es cierto que hay cosas que por el momento no sabríamos cómo hacer, también lo es que las podemos imaginar. Por ejemplo, podemos imaginar que colocan la cabeza de una persona, con su cerebro y todo lo que ello entrañe (esto es, las "actividades mentales") en el cuerpo de otra. Preguntémonos: ¿qué pasaría en un caso así? No tenemos una respuesta preparada de antemano, pero el experimento de pensamiento es tentador. Sigamos a Hunter en su exploración.

Consideremos el siguiente caso: una persona, Juanito, tiene un cerebro que le funciona perfectamente bien pero, por un malhadado accidente, su cuerpo queda destrozado. Y otra persona, Luisito, tiene un cuerpo en perfectas condiciones pero, por falta de oxigenación, quedó totalmente descerebrado. Supongamos entonces que se logra efectuar un trasplante y que colocamos el cerebro de Juanito en el cuerpo de Luisito. Supongamos además que, habiendo sido la operación todo un éxito, incineran el cuerpo de Juanito y el cerebro de Luisito. ¿Qué es lo que entonces diremos: que Juanito tiene un cuerpo nuevo o que Luisito tiene una mente nueva? En aras del argumento (y para satisfacer aspiraciones absurdas de multitud de filósofos) asumimos que en el cerebro están concentrados los recuerdos, los deseos, las creencias, etc., de las personas. Nuestra pregunta es: ¿quién fue quien murió en este caso y quién sobrevive? Como puede claramente verse, teóricamente el problema no es de dificultades empíricas, sino conceptuales.

Es importante notar cómo una indecisión conceptual puede ser de consecuencias prácticas considerables. En nuestro caso, el problema sería de repercusiones obvias. Multitud de personas, físicas y morales, estarían interesadas en determinar qué pasa aquí. Por ejemplo, entre otras:

1) El Ministerio Público, que es quien decide a quién se debe declarar muerto.
2) Las compañías de seguros, puesto que tienen que saber a quién se le pagan las

primas de seguros, si (siguiendo con el ejemplo) a la esposa de Juanito o a la de Luisito (o a las dos o, eventualmente, a ninguna de ellas).

3) Los abogados y los hijos, ya que todo lo que tenga que ver con propiedades, herencias, etc., depende de quiénes sean quienes perdieron a su ser querido.
4) Instituciones diversas, dado que hay que determinar cómo habrán de cumplirse los respectivos contratos y obligaciones previamente asumidas por las partes. Supongamos que Juanito se había comprometido por escrito a escribir un libro y que como firma había puesto su huella digital: ¿estaría obligado el nuevo ser a cumplir con su contrato? Y si Luisito hubiera firmado un contrato para filmar una película: ¿tendría el nuevo ser la obligación de seguir adelante con el proyecto? Él desde luego que no se acuerda de haberse comprometido a nada por el estilo, no tiene el aspecto físico que para la filmación se requiere, etc., etc. Aquí se presenta toda una multitud de problemas prácticos ineludibles.

Debería, pues, quedar claro de una vez por todas que el enigma de la identidad personal no se disuelve mediante consideraciones de orden factual, es decir, no depende (siguiendo con nuestro ejemplo) de si alguien murió primero y el otro después o qué sobrevivió de cada uno de ellos, etc. Lo interesante del ejemplo de Hunter no es que llama la atención sobre situaciones increíbles, puesto que las que él considera serían situaciones cotidianas, sino que constituye una especie de reducción al absurdo de toda la problemática. Considérense, por ejemplo, las respectivas familias: cuando el nuevo ser sale exitosamente de la operación ¿quién se supone que debe llorar: la esposa de Juanito o la de Luisito? La primera extrañará la bien conocida y querida cara de su esposo y le parecerá que no tiene nada qué ver con la nueva persona. Desde este punto de vista, la esposa de Luisito estará más contenta. Empero, ella estará desconcertada por la falta total de recuerdos y proyectos comunes, así como por el total cambio de personalidad. El nuevo ser, por otra parte, a quien dicho sea de paso podríamos llamar 'Juasito', no se sentiría en lo más mínimo a gusto con su "nueva" esposa ni con lo que para él serían sus "nuevos" hijos, su nueva familia. Él estaría extrañando constantemente a quienes él seguiría considerando sus antiguos hijos los cuales, por otra parte, no tendrían la menor idea de quién se trata ni de por qué un extraño se dirige a ellos en tonos tan afectuosos. Inclusive no está en lo más mínimo claro que a final de cuentas el sujeto en cuestión no resultara ser un tremendo bígamo, culpable de adulterio. El punto importante es que nada de esto está decidido de antemano y la razón, claro está, es que no se trata de una cuestión decidible empíricamente. Simplemente no hay acuerdo conceptual, a pesar de que todos conocemos los hechos.

En nuestro caso, la nueva identificación de la persona podría hacerse de uno de estos tres modos:

1) los demás lo **aceptan** como tal o como cual (*i.e.*, como Juanito o como Luisito o, quizá mejor y como ya se sugirió, como Juasito). No obstante, es evidente que una estipulación así no funciona, no es una resolución para un problema metafísico. Ser socialmente aceptado como tal no es ser tal.
2) Habría una decisión **legal**. Un juez **decide** que el nuevo ser **es** Luisito o que **es** Juanito. Pero, de nuevo, es claro que esto no es una solución y que podría ser algo injusto y problemático. El problema como tal seguiría intacto.
3) El sujeto en cuestión decide quién es él. Dados los supuestos, probablemente él decidiría que es Juanito, pero entonces no entendería, *e.g.*, las reacciones de los niños, esposa, parientes, etc., y en general del mundo circundante, en donde él sería abiertamente rechazado. Él no sería para el resto del mundo lo que cree que es.

En suma, si enfrentamos la cuestión en los términos en que los filósofos gustan de plantearlos, el problema de quién es una persona no tiene solución. E, insisto, el problema no es de ignorancia de hechos. Lo que el ejemplo de Hunter muestra es que si se toman como básicas ciertas distinciones lógico-lingüísticas que formalmente se pueden trazar de manera sistemática, caemos en pantanos conceptuales de los que no podremos salir. Alguien podría contestar que los otros me identifican a mí vía mi cuerpo, en tanto que yo me identifico a mí mismo básicamente vía mis atributos o estados mentales. Esto suena bien, pero ¿tiene alguien necesidad alguna de auto-identificarse? ¿Frente a quién necesitaría yo distinguirme para no equivocarme respecto de mí mismo? Parecería que está aquí involucrado un absurdo, relacionado sobre todo con el pronombre personal 'yo'. Más abajo veremos cómo disuelve Wittgenstein el enredo en cuestión, pero por el momento expongamos algunas de las implicaciones problemáticas del dualismo.

IV) *El dualismo y sus consecuencias*

A grandes rasgos, podemos decir que los problemas filosóficos relacionados con el "yo" y con el auto-conocimiento (posteriormente exportados a las ciencias) se derivan de la asunción tácita de una posición dualista, esto es, cartesiana. En general, lo que con Descartes se asume es que si hablamos de alguien como si fuera la misma persona es porque hay algo que permanece dentro de él o ella, que subyace a pesar de los cambios visibles. Se supone que es eso, sea lo que sea, lo que determina quién es quién. Por razones ya avanzadas, es imposible identificar a la persona con su cuerpo. Por lo tanto, no queda desde este punto de vista más que la "mente" como candidato para explicar lo esencial del ser humano. Obviamente, tanto esta identificación como

el dualismo subyacente generan problemas sin fin. Uno de los más importantes es precisamente el de la relación entre la mente y el cuerpo. Así, si distinguimos radicalmente entre la mente o lo mental y el cuerpo o lo corpóreo, el pensamiento y la extensión, entonces cuando nos enfrentemos al caso de las personas nos veremos en el insoluble problema de determinar cómo se conectan y en el fondo terminaremos sin saber nada realmente importante acerca de nosotros. Nos volvemos a topar con la idea de que hay algo que sólo cada quien en su propio caso conoce o cree conocer, de acceso privilegiado, en cuyo caso es un misterio. Es en esto que culmina el dualismo cartesiano y, en general, toda clase de dualismos (sustancialistas o no). Para intentar salir de estos embrollos se han diseñado, en contraposición con la posición cartesiana, diversas opciones. El problema, claro está, es que todas ellas comparten los prejuicios y los errores del dualismo clásico. Entre las alternativas al dualismo pero derivadas de él encontramos:

1) Materialismo: se niega la existencia de la mente. Lo mental es en el fondo material y, en última instancia, físico.
2) Idealismo: se niega la existencia de la materia, insistiendo en que, sea lo que sea la materia, de todos modos es una idea en la mente de alguien.
3) Interaccionismo: se acepta la existencia de mente y materia y se defiende la idea de una interacción causal entre ellas. Por ejemplo, golpeo un cuerpo y causo un dolor.
4) Epifenomenalismo: se sostiene que sólo la materia tiene efectos causales sobre la mente. En este sentido, la mente es un subproducto de la materia.
5) Teoría del doble aspecto o monismo neutral: sólo hay una clase de material, sí bien está organizado de maneras diferentes, esto es, sometido a dos clases de leyes diferentes e irreductibles, *viz.*, las psicológicas y las físicas.
6) Armonía preestablecida, ocasionalismo, paralelismo: por ser intrínsecamente diferentes, las sustancias no interactúan. Lo que sucede es que hay una coincidencia permanente, de manera que cuando una es afectada simultáneamente la otra también lo es.

Es claro que aparte de intrínsecamente increíbles, todas estas teorías filosóficas están expuestas a críticas demoledoras. Pero lo que es crucial es entender que, en última instancia, son el producto de una incomprensión inicial básica, a saber, la idea de que el que tengamos dos clases de predicados lógicamente diferentes nos autoriza a tratarlos en forma completamente independiente unos de otros. Es de ese supuesto que surgen los problemas y los intentos por resolverlos. Pero ¿es dicho supuesto defendible?

V) *Strawson y el concepto de persona*

Una moraleja de la exposición de los problemas concernientes a la primera persona que habría que extraer es que si hay algo que no tiene sentido, algo que no conduce a ninguna parte, es considerar como conceptualmente independientes entre sí las propiedades mentales y las propiedades físicas. Lógicamente lo son, pero si pensamos que ello nos autoriza a inferir que entonces también conceptualmente lo son inevitablemente caeremos en enredos insolubles. La lógica de los conceptos no es meramente lógica formal. Desde luego que siempre podremos trazar la distinción lógica entre lo mental y lo material, pero eso no significa o implica que podamos hablar significativamente de una sin presuponer o hacer alusión implícitamente a la otra. El esfuerzo por darle prioridad a lo material desemboca en teorías absurdas de lo mental, y a la inversa. Así contemplado el asunto, ni el materialismo ni el idealismo ni ninguno de sus derivados parecen ser corrientes filosóficas con visos de éxito.

Parecería, pues, que lo que se requiere para superar los problemas es rebasar las dicotomías e introducir un nuevo vocabulario y, con ello, una nueva perspectiva. Es por eso que filósofos como P. F. Strawson[7] han sostenido que el concepto primitivo, el concepto fundamental no es ni el de mente ni el de cuerpo, sino uno que, por así decirlo, los amalgama. Él propone el de persona, el cual sería un concepto originario complejo. Así, una persona sería justamente aquella clase de ser de la que predicamos tanto cualidades mentales como cualidades corpóreas o físicas, *i.e.*, es aquello que tiene tanto unas como otras. Esto le da un vuelco a la problemática: ya no se trata de partir de ciertos *data*, de inferir sustancias o de construirlas, esto es, de llegar a algo. Programas así están destinados al fracaso. Desde esta perspectiva, el "yo", lo que uno es, es simplemente la persona. ¿Cómo identificamos a la persona? A veces por sus propiedades mentales, a veces por sus características físicas. Esta propuesta es *prima facie* superior. Sin embargo, aparte de que da lugar a otros embrollos y pantanos conceptuales igualmente arduos de superar, no está en lo más mínimo claro que efectivamente represente una solución y que no pase de ser una enorme petición de principio. Veamos rápidamente por qué.

No me voy a ocupar aquí de la refutación strawsoniana del cartesianismo, en parte porque creo que Strawson tiene razón y en parte porque coincide con algo de lo que ya se ha dicho. Su enfoque a este respecto es típicamente kantiano y consiste en sostener que los estados de conciencia no son identificables en o por sí mismos, sino que sólo son identificables en la medida en que podemos adscribírselos a alguien, en la medida en que reconocemos que son **de** alguien. De ahí que, puesto que nosotros podemos hablar de nuestros respectivos estados de conciencia, cada uno de nosotros de-

[7] Véase su importante contribución *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (Londres: Methuen, 1979).

be tener la idea de sí mismo. Ahora bien, para ello es indispensable, además, que podamos distinguir a un sujeto de experiencias de otro. Aquí, de nuevo, Strawson sigue los pasos de Kant: alguien puede decir de sí mismo que tiene experiencias sólo en la medida en que puede adscribírselas a otros. Es éste un típico (condensado) argumento trascendental. No obstante, se podría intentar sostener entonces que ese uno mismo que buscamos no es otra cosa que el cuerpo. Strawson, sin embargo, rechaza esta posibilidad. Él reconoce que el cuerpo juega un cierto papel causal importante en relación con las experiencias de cada quien, pero señala también que este papel es, si bien único, contingente. Pero, en cambio, hay un sentido en que la experiencia que yo tengo no es mía por casualidad: sencillamente no habría podido ser de nadie más. En ese sentido, mis experiencias o estados de conciencia son necesariamente míos, por lo que la reducción de lo mental a lo corpóreo implica algo falso, *viz.*, reducir una proposición necesaria a una contingente. Por medio de un enredado "experimento de pensamiento", Strawson pretende hacer ver que podemos imaginar una situación tal en la que una misma experiencia de visión estaría conectada con tres cuerpos diferentes. Él infiere que tenemos la idea de un sujeto de experiencias, es decir, de eso que las **tiene**. A primera vista por lo menos, cada quien tendría esa experiencia en su propio caso (yo de mí mismo, él de sí mismo, etc.). O sea, lo que los hechos indican es que hay un sujeto de experiencias que tiene cierta preferencia por un cuerpo en especial, pero que no es identificable con dicho cuerpo. Y, desde luego, tampoco es el sujeto en cuestión un "yo" cartesiano. Pero entonces ¿qué es? Aquí introduce Strawson su noción clave, *viz.*, el concepto de persona. Una persona es justamente, como ya se dijo, aquella entidad de la que predicamos tanto estados mentales (en el sentido filosófico más general posible) como propiedades físicas. Sobre la base de este fundamental concepto, que sería un concepto constitutivo de nuestro esquema conceptual, sí podemos dar cuenta tanto del cuerpo como de la mente. Una persona es precisamente esa entidad que tiene tanto mente como cuerpo.

La posición de Strawson suena muy razonable sólo que, primero, no está nada claro qué es lo que realmente logra y, segundo, se le puede criticar severamente. Para empezar, recordemos su programa. Lo que él se propone es remplazar una clase de ejercicio filosófico tradicional, denominado por él 'metafísica revisionista', por uno nuevo, similar pero no idéntico, al que llama 'metafísica descriptiva'. El objetivo de esta última no sería ya pretender remodelar nuestro "aparato conceptual", sino "simplemente" describirlo, esto es, encontrar y explicar lo que serían las nociones fundamentales sin las cuales no podríamos dar cuenta de la experiencia ni, por ende, de la realidad. Es así como él llega, primero, a la idea de cuerpo y, posteriormente, a la de persona. Con la idea de persona explicamos el papel preponderante del cuerpo y nos desembarazamos de entidades tan engorrosas como lo son las mentes. Muy bien, pero ¿qué es una persona y qué es tener la experiencia de sí mismo como de una persona?

Aquí se le puede responder a Strawson en términos humeanos: nunca en la experiencia damos con una persona. ¿Es la categoría de persona la de una clase nueva de entidades? Strawson introduce "persona" como una categoría más de metafísica descriptiva, pero no proporciona ninguna explicación de lo que las personas **son** ni de la clase de experiencia que supuestamente tenemos de ellas. En realidad, la palabra misma 'persona' no es tan importante. Podría usarse, por ejemplo, 'ser humano'. Esto no es un mero juego de palabras: lo importante de la potencial sustitución es que muestra que al postular personas o seres humanos apuntamos al mismo tiempo a algo que está totalmente ausente en el planteamiento strawsoniano, a saber, la perspectiva social de las personas (y del lenguaje). La categoría de persona cumple su cometido sólo si se dispone de una concepción esencialmente social del lenguaje y el problema es que Strawson es completamente ajeno a ello. Por lo tanto, lo que él hace no es sino crear un nuevo mito filosófico.

Para reforzar lo que acabo de decir es conveniente tener presente que Strawson insiste, una y otra vez, en que la persona **posee** tanto estados corpóreos como estados mentales y su justificación es que se los adscribimos. Pero ¿qué es "adscribir" una sensación, por ejemplo? ¿Nada más decir que "tenemos" una sensación, que cada quien "tiene" su sensación? Esto es obviamente una confusión, pues equivale a darle a una regla gramatical el *status* de una tesis filosófica. Y, claro está, lo que vale para las sensaciones vale por igual para los demás "estados mentales" (cada quien tiene sus propios recuerdos, cada quien tiene sus imágenes, etc.). Toda la discusión strawsoniana parece estar fundada en una equivocación, lo cual le confiere un fuerte sabor de artificialidad. Es claro que 'adscribir' no puede tener el mismo sentido si hablamos de estados de conciencia que si hablamos de características físicas. Lo que tenemos que preguntarnos es: ¿para qué nos sirve hablar de adscripciones y auto-adscripciones? ¿Cuál es la función de los verbos 'adscribir' y 'auto-adscribirse' en cada caso? En el del cuerpo, la idea de auto-adscripción sirve para diferenciar a un individuo de otro, pero ¿cumple acaso el verbo con la misma función en el caso de lo no corpóreo? En relación con los cuerpos, como veremos en la próxima sección, podemos errar, pero ¿acaso corremos el riesgo de equivocarnos en nuestras auto-adscripciones de estados mentales? ¿Podría darse el caso de que se tuviera que distinguir entre el dolor de una persona y el de otra? Esa posibilidad está cancelada, entre otras razones por absurda. Y aquí podemos elevar otra objeción contra la concepción strawsoniana: los estados mentales no sirven como criterios de identidad, puesto que ellos mismos requieren de criterios externos (corpóreos, entre otros) para poder ser identificados. Podemos inferir que 'auto-adscribirse' estados de conciencia tiene que querer decir otra cosa que lo que significa cuando hablamos de propiedades corpóreas o físicas. Hasta donde logro ver, y siguiendo muy de cerca en esto a Wittgenstein, me parece que sólo puede querer decir algo así como 'informar a otros que se está o se tiene tales o cuales

estados de conciencia', 'expresar que se está en un determinado estado' y cosas por el estilo. Y es importante notar que el que se recurra aquí al verbo 'tener' y se usen adjetivos posesivos ('mi', 'su', etc.) no autoriza a sostener que hay aquí un problema nuevo que resolver. Esa es la forma canónica de enunciar los hechos.

Strawson se contradice en diversos puntos, en particular en lo que es su crítica de la así llamada 'teoría de la no propiedad', que él innecesariamente en forma titubeante le adscribe a Wittgenstein. Por ejemplo, ¿de qué sirve reconocer el papel causal "único" del cuerpo si después lo que se intenta hacer, por medio de situaciones imaginarias tan barrocas que resultan incomprensibles, es que el cuerpo sea a final de cuentas dispensable? Resulta entonces que no hay ningún rol causal único desempeñado por un cuerpo en relación con las experiencias de cada quien. La verdad es que algo muy importante falta en la situación que él imagina, *viz*., el carácter unificado de la experiencia. Por otra parte, contrariamente a lo que Strawson sugiere, no creo que tenga mayor sentido decir de nada que "posee" al cuerpo. ¿Quién o qué posee a mi cuerpo? ¿Mi persona? Afirmar algo así no es afirmar nada significativo. Es, no obstante, algo con lo que Strawson está comprometido. Éste, hay que decirlo, identifica erróneamente la teoría de la no propiedad con la teoría de la no existencia del sujeto. Puede ser que ambas estén internamente conectadas, pero ciertamente no son lo mismo. La teoría de la no propiedad sostiene que no tiene sentido hablar de posesión en el caso de los atributos "mentales". Eso no es equivalente a decir que no hay un sujeto de experiencias, un "yo", a menos de que se identifique el sujeto con el "yo" cartesiano. Pero un wittgensteiniano, por ejemplo, puede perfectamente bien admitir que hay un sujeto de experiencias, que es la persona o el ser humano, el cual no es identificable con un yo metafísico, y del cual no obstante no tiene sentido decir que posee o no posee ciertos estados de conciencia. Si esto es así, podemos inferir que, aunque en algún sentido las tesis de Strawson representan un progreso, no es éste ni lo sólido ni lo completo que muchos han pensado que era.

## VI) *Conciencia y auto-conciencia*

Hemos visto que, en general, hay serios problemas con el pronombre personal 'yo'. Un modo fácil de re-plantear el problema es en términos fregeanos. Diríamos entonces que 'yo' debe tener tanto un sentido como una referencia. Aunque no podemos desentendernos del sentido, puesto que según Frege la referencia es obtenible sólo a través de él, por el momento no nos vamos a ocupar del *Sinn* del pronombre. Lo que quisiéramos preguntar es: ¿cuál puede ser su referencia? Por razones ya aducidas, la referencia no puede ser simplemente el cuerpo. A primera vista, por lo menos, la referencia de 'yo' debe ser algo que sigue siendo **lo mismo** a través del tiempo y no

como el cuerpo, algo mutante. Una prueba de que **tiene** que ser así es que nosotros a menudo decimos cosas como 'me acuerdo que cuando yo era niño...', a pesar de que por aquel entonces teníamos cuerpos completamente diferentes de los que tenemos ahora. Exactamente lo mismo vale para el futuro. Podemos decir algo como 'yo pronto estaré del otro lado del río', con lo cual se hace ver que mi yo y mi cuerpo no pueden ser una y la misma cosa. Expresiones así ciertamente indican que 'yo' y 'cuerpo' no pueden significar lo mismo, puesto que esas expresiones no significan lo mismo que 'este cuerpo se acuerda que cuando era niño ...' o 'este cuerpo estará pronto del otro lado del río'. Además, no podríamos decir cosas como 'yo tengo un cuerpo con tales o cuales características', puesto que eso equivaldría a decir 'este cuerpo tiene un cuerpo con tales o cuales características', lo cual es absurdo; y no se puede pretender que 'yo tengo un cuerpo con tales o cuales características' significa simplemente 'este cuerpo tiene tales o cuales características', puesto que obviamente las expresiones en cuestión tienen diferentes significados. Por lo tanto, hay fuertes intuiciones y buenas razones para pensar que el yo, sea lo que sea, no se reduce al cuerpo, por lo menos sin ninguna clase de explicaciones complementarias. Ahora bien, no se sigue de lo que hemos dicho que el "yo", independientemente de lo que a final de cuentas resulte ser, sea algo lógica y conceptualmente independiente del cuerpo. Con lo único con lo que estamos comprometidos es con la tesis de que los conceptos de "yo" (de "mí") y de "mi cuerpo" no son coextensibles.

Con el cuerpo, esto es, con el factor material de la persona no tenemos en principio ningún problema teórico. Nos preocupa entonces el "yo". ¿Cómo se le encuentra? Hume ya nos hizo ver que por introspección es imposible. Pero eso no impide que cada quien en su propio caso siga hablando de **sus** estados mentales y de **sus** estados físicos. Todos y cada uno de nosotros hablamos respectivamente de nuestros recuerdos, nuestras creencias, nuestras fantasías, nuestros pensamientos, etc., y, también, de nuestras manos, nuestras orejas, nuestros dientes y así sucesivamente. Pero aquí se plantea un problema serio, a saber; ¿de dónde y por qué salen estos "mis"? ¿Cómo y por qué me auto-adscribo tanto estados de conciencia o mentales como estados físicos y cómo es que se los adscribo a lo que parece ser una y la misma cosa, a saber, a mí mismo? Que ello no tendría que ser así es algo que se puede mostrar con relativa facilidad. Imaginemos que la ciencia se desarrolla al grado de que se conecta mi cerebro o mi sistema nervioso con otro cuerpo, de manera que cuando yo abro los ojos los del otro cuerpo se cierran y a la inversa. Supóngase que el otro cuerpo está, digamos, en el salón de al lado. En ese caso, yo podría estar en una habitación, con los ojos cerrados y ver lo que pasa en el salón contiguo. Lo que tendríamos que decir en una situación así es que yo veo con los ojos de **otro** cuerpo. Esto sugiere que es simplemente gracias a una feliz casualidad que cuando yo me auto-adscribo, *e.g.*, una creencia, la adscripción sea **a la misma cosa** a la que le adscribo ciertas propiedades físicas, digamos el color de mis ojos. Por lo tanto, que la adscripción mental y física sea a la

misma cosa es algo que *prima facie* requiere explicación. La pregunta es: ¿cómo es ello **posible**? Esta era la inquietud principal de Strawson y la fuente de su oposición a la teoría de la no propiedad.

Podemos admitir, con Strawson, que el cuerpo juega un cierto papel **causal** en relación con las experiencias del sujeto o de la persona, una posición que es **única** en relación con **sus** experiencias. Pero eso, sin embargo, no es explicar por qué las adscripciones son siempre al mismo "yo", ni por qué tienen que adscribirse en absoluto. O sea, soy **yo** quien tiene este dolor y esta muela picada, el mismo "yo" en ambos casos. Empero, la naturaleza de la relación entre causalidad y significado no sólo no es transparente, sino que es problemática. Aquí el cuadro que hay que evitar (y que estaba fuertemente insinuado en el planteamiento de Strawson) es el siguiente: hay ciertas propiedades mentales que se le adscriben a un algo y ciertas propiedades corpóreas que también se le adscriben al mismo algo y el problema es explicar algo sumamente curioso, por no decir misterioso, esto es, el modo sistemático como dichas adscripciones coinciden. De seguro que ello no puede ser por casualidad, puesto que eso es lo que pasa en todos los casos y siempre. Empero, debería ser evidente que este cuadro implícito de la problemática es ininteligible y que algo debe estar profundamente mal concebido en quien tácitamente lo asume.

Recordemos rápidamente cómo se planteaba Locke el problema de la identidad personal. Su pregunta era: ¿cómo se constituye el "yo", el famoso sujeto de las experiencias? Según Locke, el fundamento de la personeidad es la **conciencia** y un papel particularmente importante lo desempeña la memoria. O sea, la conciencia abarca diversos estados y funciones, pero para la unidad de la persona la más importante de todas es, sin duda alguna, la memoria. La memoria es lo que une diversos "trozos" de biografía en un solo volumen. En abierta oposición a Descartes, Locke sostiene que no es la mismidad de una sustancia lo que hace que una persona sea la misma, sino la conciencia. Desde este punto de vista, la conciencia es una afección de dicha sustancia (cuya realidad Locke, por otra parte, no niega), pero para efectos del conocimiento es ella lo que es crucial. Podría darse el caso de que una misma conciencia uniera a múltiples sustancias pensantes y de todos modos seguiríamos hablando de la misma persona; en cambio, si la conciencia se modificara, ya no. Locke da un ejemplo que vale la pena considerar: podría darse el caso de que un cuerpo estuviera habitado por dos conciencias. De acuerdo con él, hablaríamos entonces de dos personas; y podría darse el caso también de que una y la misma persona habitara en dos cuerpos. Es plausible sostener que Locke estaba equivocado, pero lo interesante de su planteamiento es que permite replantear el asunto en términos no cartesianos. Con él se inicia un movimiento que alcanzará su maduración y máximo desarrollo en el pensamiento de Wittgenstein.

Lo primero que hay que decir es que poco a poco la cuestión del famoso "yo", esto es, lo que originalmente era concebido como sustancia, como un *ego*, como un algo

que es lo que realmente uno **es**, se fue transmutando. Primero este supuesto "yo" fue concebido como el sujeto de las experiencias, asociado de un modo peculiar en principio únicamente a un cuerpo especial, a saber, el suyo. Sin embargo, tanto su naturaleza como la relación que mantendría con sus afecciones o atributos quedaba (en el mejor de los casos) en el misterio y en realidad se convertían en algo enteramente ininteligible. Para evitar callejones sin salida, se fue remplazando el yo, claramente diferenciado del cuerpo, por el conjunto de sus atributos no corpóreos, esto es, mentales. Esto era un progreso a medias, puesto que la naturaleza de lo mental quedaba circunscrito a lo conocido en la introspección. Se habló entones de la conciencia y, dada la complejidad de la vida mental, de la auto-conciencia. En efecto, no sólo se tienen ciertos estados mentales, sino que unos de ellos son la percepción de que se tienen dichos estados. Hay, por así decirlo, conciencia de primer nivel y de segundo nivel. Si habría aquí una jerarquía que se extendiera indefinidamente o no o si todos los niveles superiores al segundo se reducen a éste es un tema en el que no entraré aquí. Lo que hay que notar es que el dualismo de sustancias es tan problemático como el de estados. El gran defecto de los partidarios de la conciencia es que pretenden hablar de ella como de algo desligable del cuerpo. Strawson intentó superar esto, postulando una clase de entidad que tiene tanto estados de conciencia como estados corpóreos. Como vimos, la posición de Strawson no es del todo convincente, pero por lo menos algo parece haber quedado ya firmemente establecido: sea lo que sea, el "yo" no es una cosa, una sustancia. Veamos ahora qué puede decirse desde la perspectiva de la filosofía del segundo Wittgenstein sobre este enredado tema.

## VII) *El Cuaderno Azul*

La gran aportación del tratamiento wittgensteiniano consiste en que despeja el misterio y le concede a cada elemento la parte que realmente le corresponde, a más de que esclarece la naturaleza de los factores involucrados. Desde luego que en el contexto de esta filosofía no tiene mayor sentido hablar de sustancias especiales o de lo mental como si se tratara de una dimensión especial del ser. Lo que tenemos que entender es la gramática de las expresiones relevantes.

Como era de esperarse, el primer movimiento de Wittgenstein consiste en rastrear distinciones trazadas en el lenguaje natural y con lo que se topa es con que el significado del término 'yo' es doble o ambiguo: parece aludir simultáneamente a cosas diferentes, lo cual de alguna manera explica por qué se han defendido tanto posiciones cartesianas como posiciones materialistas (y, en verdad, strawsonianas). Parecería, en efecto, que si hablo de mis brazos hablo de mi cuerpo, pero que cuando hablo de mis pensamientos hablo de otra parte o sector de mí, supuestamente metido dentro

de mí y que es, por así decirlo, mi yo mental. Si realmente fuera este el caso, no habría otra cosa que inferir más que lo que Descartes hizo a medias: habría que decir que, efectivamente, somos una mezcla de dos sustancias, ¡sólo que habría que reconocer también que es tan importante una como la otra! En todo caso, lo que habría que reconocer es que somos una mezcla de dos "yoes". Además, el hecho de que el cuerpo cambie no es una garantía de que el yo pensante no lo hace. De hecho, dada la asociación tan estrecha que parecen mantener entre sí, deberíamos más bien decir que si el cerebro muere el yo pensante muere con él. Parte del problema es que el otro yo, *i.e.*, el yo intelectual o mental, no aparece nunca en el horizonte. Obviamente algo debe estar mal en todo esto.

Al parecer, realmente el único modo de salir de estos embrollos es fijarnos en las aplicaciones legítimas de las palabras, es decir, en lo que son los usos establecidos de las palabras y, en este caso, en los de la palabra 'yo'. Esto es lo que Wittgenstein hace. Él no elucubra ni inventa tesis: simplemente describe y enuncia lo que todo mundo admite. Así, Wittgenstein nos recuerda que la palabra 'yo' tiene de hecho **dos** usos. Hay:

1) el uso de 'yo' como objeto
2) el uso de 'yo' como sujeto

No tiene caso hablar de dos usos diferentes de una misma palabra si no podemos especificar tanto sus conexiones como sus diferencias. Empecemos con sus diferencias. Cuando se usa 'yo' como objeto:

a) se indica posesión
b) se permite el error
c) se identifica a una persona
d) se nos coloca al mismo nivel que los otros hablantes (tú, él, ella, etc.)

Por contraposición, (2) no tiene esas "propiedades". Aquí toma cuerpo la posición tan belicosamente criticada por Strawson, esto es, la teoría de la no posesión, acerca de la cual debemos decir unas cuantas palabras.

Vimos que un problema es que cada quien puede hablar de "sus" dolores, pensamientos, etc. Pero ¿qué significa eso? ¿Hay acaso un sentido en el que mis dolores pudieran contraponerse a los de otras personas? De acuerdo con Wittgenstein, sostener algo así sería afirmar una insensatez. En verdad, hablar de "mis" dolores no puede ser hablar de propiedad en lo absoluto. No tiene sentido preguntar si estoy seguro de si algún dolor que tengo es mío o no. Decir 'este es mi dolor' es el equivalente lingüístico de aullar o gemir y a nadie se le ocurriría preguntar: '¿de quién es ese gemido?' Hablar de "nuestros" dolores no es otra cosa que darles expresión lingüística vía

un cuerpo determinado. El que yo diga que se trata de "mi" dolor no implica que esté apuntando a algo metido dentro de mí y que podrían arrebatarme. Como dice Wittgenstein, la persona que habla de sus dolores, creencias y demás **no escoge la boca que lo dice**, esto es, no elige expresarse a través de una boca antes que a través de otra. El dolor no es un objeto y, *a fortiori*, no es un objeto **de** nadie o **de** nada. O sea, no hay un algo, que sería un sujeto, un yo, que **tenga** o posea otro, a saber, una sensación, en el sentido en que una pared puede tener un color, un coche una llanta o nosotros dos manos. Es, pues, normal y comprensible que si se nos preguntara quién o qué ese "yo" de quién supuestamente hablamos, tanto yo como otras personas, cada quien en nuestros propios casos, cuando nos referimos a nosotros mismos, la respuesta no podría ser otra que: 'no tenemos ni la menor idea'. Pero ¿no es acaso absurdo pensar que un yo no se conoce a sí mismo? Decir que yo tengo mi dolor apuntando a mi brazo no es como decir que yo tengo un brazo más chico que otro. Lo que en estos casos sucede es que estamos interpretando un uso de la palabra 'yo' tomando como modelo a 'yo' cuando se le emplea como objeto. Pero en estos casos eso es precisamente lo que no debe hacerse. En estos casos, 'yo' no es un pronombre.

Consideremos ahora la noción de conciencia. Lo primero que hay que entender es que se trata de una noción paraguas, es decir, una noción que sirve para cubrir toda una gama de otras nociones. Dicho de otro modo, 'conciencia' no es el nombre de algo particular. Estar consciente es, entre otras cosas, tener sensaciones, percepciones, reacciones, recuerdos, imágenes, deseos, etc. Por lo tanto, explicar la conciencia es explicar **eso** y explicar eso es dar cuenta de la vida mental. Lo interesante del pensamiento de Wittgenstein es que hace ver que los estados de conciencia son comprensibles sólo en relación con el cuerpo, inclusive si al expresarlos o hablar de ellos no se hace alusión directa al cuerpo. En este sentido Strawson está en lo correcto: una persona es un cuerpo con estados de conciencia. Empero, aquí evitamos la insinuación de que la persona es algo diferente tanto del cuerpo como de la mente. Por otra parte, Wittgenstein reconoce que hay toda una variedad de verbos psicológicos, muchos de los cuales quedarían identificados como actitudes proposicionales, que también forman parte de la vida mental y consciente, sólo que son más complejos y no nos remiten a experiencias. Me refiero a verbos como 'tener la intención de', 'referirse a', 'querer decir', etc. Todos estos verbos pueden, en aras de la exposición, quedar subsumidos bajo el rubro de "pensar". Y entonces la estrategia general se vuelve clara: si se puede dar cuenta tanto de la conciencia (sensaciones y demás) como del pensar (auto-conciencia) se habrá dado cuenta del todo de la vida mental. Comprenderíamos entonces que ya no hay nada más que buscar. Empecemos con, a guisa de ejemplo de estado de conciencia, el caso del dolor.

Preguntémonos: ¿qué pueden significan expresiones como 'me duele la espalda' o 'me duele la muela'? Esto es equivalente a preguntar: ¿cómo se usan, para qué sirven

dichas expresiones, qué función desempeñan, para qué las queremos? No perdamos de vista que, en el enfoque wittgensteiniano, hay una conexión esencial entre el lenguaje y la conducta instintiva. Se trata, pues, de instrumentos lingüísticos que permiten **expresar** bajo la forma de palabras lo que podríamos expresar de otra manera, gritando por ejemplo. Por lo tanto, encarnan la manera que tenemos nosotros, los humanos, las personas, los seres lingüísticos, de dar expresión a lo que son nuestras reacciones instintivas espontáneas, naturales. Las expresiones en cuestión no son el resultado de una construcción, de una deliberación: son sencillamente la enunciación de un estado. En todo caso, una cosa es indudable: por medio de ellas no expresamos pensamientos de ninguna clase, así como no expresamos un pensamiento al reaccionar por una quemadura o un golpe. Decir 'me duele' **no** es como decir 'París es la capital de Francia' y toda filosofía del lenguaje que uniformice las expresiones y no reconozca sus diferencias habrá de conducir a resultados inaceptables.

Aquí es importante señalar que Wittgenstein es el primero en percatarse y en destacar el carácter decisivo de una importantísima asimetría lingüística. ¿Qué es una relación asimétrica? Es una relación $R$ tal que si se da entre dos elementos, $a$ y $b$, entonces **nunca** se da entre $b$ y $a$. Lo que en este caso es asimétrico son los **modos de adscripción de sensaciones**. En primera persona, *i.e.*, cuando yo me auto-adscribo sensaciones (o sea, cuando digo que algo me duele, me pica, me arde, etc.), yo simplemente **expreso** mi dolor y al hacerlo informo a otros acerca de lo que me pasa; en tercera persona, esto es, cuando le adscribo sensaciones a otros, **describo** su conducta. El requisito de adscripción de sensaciones es que dispongamos de **criterios**. El contexto es fundamental. Nosotros no aprendemos a adscribir dolor cuando la gente se está riendo, practicando un deporte, visitando un museo, degustando un platillo, etc., sino cuando hace ciertas muecas, cuando vemos que la golpean, que se corta, que la atropellan y así indefinidamente. Desde luego que también podríamos hablar de dolor cuando alguien, *e.g.*, se ríe, pero para ello estaríamos recurriendo a criterios más finos, más especializados, por así decirlo.

El tratamiento que se le da al concepto de dolor se puede extender a otros conceptos de sensaciones y, permitiéndonos generalizar (aunque habría multitud de diferencias que trazar), a todo estado de conciencia. Con esto quedaría aclarada en lo fundamental la noción de conciencia. Empero, está el otro nivel ya mencionado: el de la auto-conciencia. Al dar cuenta de las gramáticas de verbos como 'sentir', 'ver', 'oír', etc., estamos dando cuenta de la conciencia, de experiencias. O sea, estamos aclarando los significados de expresiones de la forma 'siento que ...', 'veo X' y demás. En este sentido, damos cuenta del sujeto de las experiencias. Pero, prosiguiendo con esta terminología, lo que habría que decir es que el sujeto de las experiencias no es el sujeto de los pensamientos. O sea, tenemos también que dar cuenta del "yo" pensante. Éste aparece con expresiones complejas, expresiones de la forma 'me doy cuenta de

que...', 'tengo la intención de...'. Es un hecho que a menudo empleamos expresiones que sirven no para reportar experiencias, sino para enunciar ideas, proposiciones, pensamientos. O sea, podemos tener experiencias y darnos cuentas de que las tenemos. Dicho de otro modo, podemos **pensar** acerca de nuestras experiencias. Si, como sugería más arriba, tomamos 'pensar' como un término general que cubre toda una serie de "actividades" intelectuales que podemos desplegar en relación con nuestras actividades conscientes, podemos decir que nos encontramos en el plano de la **auto-conciencia**. Dar cuenta del pensar es, pues, dar cuenta de ella, con lo cual se estaría dando cuenta, al conjugarla con las aclaraciones concernientes a la conciencia, del todo de la "vida mental" del hombre. Por razones de espacio no consideraremos en detalle estos temas y nos limitaremos a exponer algunos lineamientos de lo que podría verse como la posición general de Wittgenstein.[8]

Lo que nos interesa es tanto el 'yo pienso' como el 'él piensa'. En primera persona, empleamos el verbo 'pensar' de muy diverso modo, porque se le construyó **como si** se tratara de una actividad suplementaria que realizamos concomitantemente a las actividades normales. Por ejemplo, al decir que fui a la tienda queremos distinguir entre ir a la tienda porque uno mismo se fijó un objetivo concreto e ir a la tienda como si fuera uno un robot. Por otra parte, usamos también el verbo para indicar no sólo que una actividad no se realiza de manera mecánica, sino que se avanza, se progresa en lo que se hace. Asimismo, es un error creer que el pensar es, por así decirlo, unidimensional. Es evidente, independientemente de los detalles, que hay una relación estrecha entre eso que llamamos 'pensar' y el uso de nuestros sistemas de comunicación. Quien no usa el lenguaje de la biología no puede pensar "biológicamente", esto es, como biólogo o, dicho de otro modo, no puede ver fenómenos biológicos. Lo mismo pasa con la música, la religión, la política, etc. Aquí, el gran peligro que hay que evitar es el de hacer del pensar una actividad etérea, paralela al hablar o al actuar, invisible o silenciosa. La gran ventaja del enfoque de Wittgenstein y de su aparato conceptual (formas de vida, juegos de lenguaje, criterios, semejanzas de familia, ver como, representación perspicua, entre otros) es que permite dar cuenta de los usos de verbos como 'pensar' sin tener para ello que generar mitologías de ninguna índole. En todos los casos, Wittgenstein muestra cómo hay una conexión con un cuerpo, pero también cómo este cuerpo se mueve en un contexto determinado, en circunstancias especiales y que es este entorno el que dota de significación a sus acciones. Es de esta manera como se aclaran los usos del verbo 'pensar' y, más en general, eso que nosotros llamamos la 'auto-conciencia'.

[8] A este respecto, véanse en especial los artículos "Aspectos de la Filosofía de la Psicología de Wittgenstein" y "Wittgenstein y la naturaleza del 'yo'", recogidos en mi libro *Ensayos de Filosofía de la Psicología* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1994).

Intentemos resumir lo que hemos dicho. Hablar de uno mismo es hablar de una persona, esto es, de un ser que tiene tanto propiedades físicas como mentales. Ahora bien, esto no es postular una nueva clase de entidades misteriosas. La persona es ante todo el ser lingüístico y, por consiguiente, es un ser eminentemente social. La persona es una entidad socialmente identificable y la identificación se hace siempre vía o a través del cuerpo. Si la policía quiere identificar a alguien lo hace por medio de cosas como huellas digitales, cabello, tipo de sangre, etc., y no apelando a recuerdos, imágenes, fantasías, creencias y demás. Por lo que la pregunta acerca de quién soy yo tiene que recibir una respuesta social (yo, por ejemplo, soy ATB). Mi vida mental, en toda su extensión y niveles, fluye en conexión con el cuerpo, aunque obviamente puedo expresar y decir muchas cosas sin tener que aludir directamente a él. Pero es obvio que la vida mental no habría podido surgir si no hubiera habido cuerpos, aunque después podamos lógicamente distinguirlos. Por ejemplo, de nadie podríamos decir que tiene miedo si no se encuentra en una situación de miedo y no da muestras de tener miedo. No hay nada además del cuerpo en funciones, tanto biológicas como sociales. Eso es el "yo". A final de cuentas, lo más público que pueda haber.

## *VIII) Conclusiones*

Acabamos de ver que el problema del misterioso "yo" no es otra cosa que el resultado de una profunda incomprensión (y una vez despejada, sorprendente), de una confusión concerniente a los usos del pronombre personal. Y no estará de más señalar que una ventaja suplementaria del tratamiento wittgensteiniano es que simultáneamente nos desembaraza del enigma asociado con el del "yo", a saber, el de las otras mentes. Es obvio que si hay serias dificultades para que cada quien "se encuentre", sea lo que sea lo que esto signifique, dichas dificultades crecerán de manera exponencial cuando intentemos conocer en el caso de los demás eso que suponemos que somos cada uno de nosotros. Como esto último es sencillamente imposible, lo que se ha tratado de hacer ha sido "reducir" uno de los casos al otro, es decir, ofrecer un tratamiento del yo para luego tratar de traspasarlo a los demás o, a la inversa, ofrecer un tratamiento a los demás y luego aplicárnoslo a nosotros mismos, es decir, cada quien en su propio caso. Así, pues, las dos grandes corrientes de pensamiento en este contexto han sido el mentalismo y el conductismo, las cuales se han presentado como opciones últimas e irreducibles. Gracias a Wittgenstein podemos evitar dilemas tan gratuitos como inapropiados. El diagnóstico general wittgensteiniano consiste en señalar que los mentalistas (como los cartesianos) se fijan exclusivamente en el uso de los verbos psicoló-

gicos en primera persona (*e. g.*, 'yo recuerdo', 'yo deseo') a la vez que se desentienden de los verbos en tercera persona ('él recuerda', 'él desea', etc.). Los conductistas, por su parte, cometen el error inverso: favorecen los usos de los verbos en tercera persona y se niegan a tomar en cuenta la especificidad de los usos en primera persona. Wittgenstein hizo ver que ambas posiciones son erróneas: el problema filosófico del "yo" brota del no reconocimiento de dos conceptos que emanan en conexión con un único término ('yo'), en tanto que el otro (igualmente famoso) problema, *viz.*, el de las "otras mentes", se funda en el desconocimiento de las asimetrías propias de los verbos psicológicos. Pero una vez que nos hemos percatado de esos desconocimientos sucede exactamente lo que Wittgenstein pronostica: si ya describimos el funcionamiento real de las palabras, aprehendimos los conceptos correspondientes y comprendimos su utilidad, entendemos entonces por qué inevitablemente toda problemática filosófica tiene su razón de ser en una (a menudo sutil y en ocasiones gruesa) distorsión conceptual y por qué el análisis gramatical, esto es, el estudio de la gramática en profundidad de las expresiones relevantes, es lo único susceptible de sacarnos del atolladero.

# 6

# VERDAD

I) *Importancia del tema*

Hasta ahora lo que hemos hecho ha sido examinar los problemas que surgen con el examen de la naturaleza del conocimiento humano y con los esfuerzos por proporcionar una definición de la palabra 'conocimiento'. Este examen nos llevó, entre otras cosas, a enfrentarnos a diversas clases de conocimiento, como son el conocimiento del mundo externo, el auto-conocimiento y el conocimiento del pasado. Vimos, a grandes rasgos, algunas de las posiciones importantes que hasta ahora se han mantenido y, asimismo, algunas de las objeciones que en contra de ellas se han elevado, esforzándonos siempre por destacar la superioridad del disolvente tratamiento de corte wittgensteiniano. Salvo en relación con ciertos puntos concretos y como ya pudimos constatar, en la teoría del conocimiento tradicional en general no se llega a respuestas definitivas. Como veremos, este también es el caso de nuestro presente tema, que no es otro que el de la verdad. Este tema, por razones tanto obvias como no obvias, es tan relevante como fundamental.

La importancia del tema de la verdad es algo que se siente de inmediato en forma intuitiva, pero no es nada fácil hacer explícito eso que supuestamente "se capta". Hay en esto algo de paradójico, como sucede con muchos otros conceptos filosóficamente interesantes (el de tiempo, por ejemplo): todos utilizamos la noción, la aplicamos a diestra y siniestra, pero cuando se nos pregunta qué es realmente lo que queremos decir nos vemos en aprietos y las más de las veces somos incapaces de decir algo sensato, coherente y convincente al respecto. Por lo pronto, podemos sostener que la verdad nos importa tanto desde un punto de vista práctico como de uno teórico. Desde un punto de vista práctico, porque es gracias a la verdad, entiéndasele como se le entienda, que se manipula el mundo. Los mundos físico, político, personales, etc., se controlan por medio de pensamientos que son **verdaderos**. Lo contrario de la verdad

es la falsedad y operar por medio de falsedades desemboca inevitablemente en el fracaso y en la ruina. Por lo tanto, por razones de orden práctico a todos nos incumbe entender la verdad y, por consiguiente, también es de nuestra incumbencia entender en qué consiste. Veremos que, como a menudo sucede en filosofía, aunque no hay confusión respecto al uso de una palabra, esto es, respecto al concepto de verdad, de todos modos no hay ni mucho menos unanimidad respecto a su interpretación. Por otra parte, desde un punto de vista de la aclaración y la comprensión filosóficas, la verdad nos interesa por la sencilla razón de que entra en la definición de 'conocimiento'. En efecto, recordemos que

*Conocimiento = creencia* ***verdadera*** *+ justificación*

Por lo tanto, si de lo que queremos tener claridad es de lo que es el conocimiento humano, será inevitable que nos enfrentemos al problema de la caracterización de la verdad.

II) *Dificultades intrínsecas al tema*

El tema de la verdad presenta de entrada diversas dificultades que es importante consignar. Por lo pronto, y sin pretender ni mucho menos elaborar una lista exhaustiva de ellas, podemos mencionar las siguientes:

a) La noción de verdad está internamente ligada a multitud de otras, como por ejemplo las de proposición, oración, enunciado, verificación, realidad, hecho, situación, sujeto, creencia, pensamiento, relaciones, negación, significado y sentido, por no citar más que unas cuantas. Por lo tanto, podemos inferir que decir algo acerca de la verdad equivale a pronunciarse, de uno u otro modo, sobre todos los tópicos a los que ella involucra. De ahí que disponer de una teoría de la verdad en realidad sea haber elaborado todo un sistema filosófico completo. Esto da una idea de la magnitud de las dificultades del tema.
b) No hay unanimidad ni siquiera respecto a la cuestión de qué o quiénes son los portadores de verdad que podríamos calificar de 'primigenios' o 'primitivos'. Hay quienes sostienen, como veremos, que lo que en primer lugar es verdadero o falso son las creencias y, en forma derivada, las oraciones, los juicios y las proposiciones. Pero otras propuestas son igualmente defendibles y de hecho han sido avanzadas por diversos pensadores. En particular, vale la pena señalar la propuesta de J. L. Austin, que hace de los portadores de verdad originales a los enunciados.

c) Hay toda una variedad de preguntas en relación con la verdad que nos hacen ver simultáneamente en direcciones diferentes. Por ejemplo, está lo que algunos han llamado el 'análisis descriptivo' de la verdad. Dicho análisis consiste en un intento por describir el **significado** del término 'verdad'. En relación con esto, dicho sea de paso, nosotros los hispanohablantes enfrentamos un problema suplementario, a saber, que en general no empleamos el adjetivo 'verdadero', sino el sustantivo 'verdad'. Esto nos obligará a hacer ciertos ajustes al momento de discutir los temas (por ejemplo, decimos 'eso es verdad', mas no decimos 'eso es falsedad', sino 'eso es falso'. En un caso empleamos un sustantivo y en el otro un adjetivo, lo cual no deja de ser curioso. En otros idiomas, como el polaco, sucede algo similar). En este caso, la investigación es de carácter lógico-lingüístico. En segundo lugar, está la cuestión de determinar si la verdad es reconocida por una o varias marcas que necesariamente tendrían todos aquellos elementos de los que diríamos que son verdaderos o falsos. Esto es buscar **criterios** de verdad (usando 'criterios' en su sentido coloquial y no en el sentido técnico de Wittgenstein). Aquí habría que examinar distintas clases de proposiciones o creencias, determinar cómo se comprueban y examinar bajo qué circunstancias decimos de ellas que son verdaderas o falsas. Es esta una labor conjunta de filosofía de la ciencia y de filosofía del lenguaje. Por último, podemos señalar como otra pregunta filosófica genuina la de si es posible determinar, por así decirlo, la esencia de la verdad, esto es, la naturaleza misma de la verdad. A final de cuentas ¿en qué consiste, qué es la verdad? Es esta una investigación de orden metafísico.

Nosotros tenemos que preguntarnos: ¿de qué clase de teoría de la verdad nos vamos a ocupar aquí? La respuesta es que, de uno u otro modo, de todas, pero empezaremos por plantear y considerar enfoques clásicos. En otras palabras, empezaremos nuestra disquisición ni más ni menos que con la inquietante pregunta: '¿qué es la verdad?'. No estará de más notar que, aunque desde luego presente desde que hay lenguaje, el concepto de verdad de hecho ha sido discutido a fondo sólo muy recientemente y, más específicamente, en el siglo XX. En mi opinión, este dato indica algo respecto al nivel de avance o de estancamiento del debate filosófico en general. Es innegable, por ejemplo, que un cierto halo de misterio rodea ahora al tema de la verdad, el cual da la impresión de haberse convertido en un tema esotérico, acerca del cual parecería que sólo los grandes iniciados, los grandes sacerdotes de la filosofía tradicional, tienen derecho a discurrir. A mi parecer, esto es resultado de una excesiva mitologización filosófica. Después de todo, el concepto de verdad tiene el mismo *status* conceptual que, *e.g.*, "piedra" o "perro". Lo que sucede es que sus reglas de aplicación son más complicadas, lo cual hace que no podamos tener de ellas tan fácil-

mente una representación perspicua. Esta cuestión será abordada más abajo. Por el momento, me limitaré a anotar que fueron dos las fuerzas que impulsaron la discusión en torno a la verdad:

*i*) el deseo generalizado de refutar el idealismo absoluto de Hegel y sus sucesores filosóficos, como Bradley, y
*ii*) el desarrollo de la lógica matemática y de nuevas técnicas de análisis.

Probablemente el tratamiento serio del tema de la verdad exigiría un conocimiento profundo de todas esas controversias y de la familiaridad con dichas técnicas. Nosotros no diremos mucho al respecto, pues nuestro plan consistirá básicamente en exponer ciertas doctrinas clásicas sin entrar en los detalles de sus respectivas génesis y transformaciones.

## III) *Teorías de la verdad*

Una idea que parece permear mucho de lo que se ha escrito sobre la verdad es que, sea lo que sea, siempre que hablemos de la verdad, independientemente de los contextos lingüísticos, queremos decir lo mismo. O sea, podemos decir que son verdaderas afirmaciones tan diversas como '$H_2O$ = agua', 'París es la capital de Francia' o '2 +2 = 4'. En otras palabras, aunque obviamente se trata de clases de proposiciones diferentes, la sugerencia es que de todos modos queremos indicar lo mismo en todos los casos. La propuesta es en sí misma sospechosa, pero en aras de la exposición la daremos transitoriamente por buena y nos abocaremos a intentar aprehender y exponer o exhibir ese "lo mismo".

Otra manera de abordar el asunto consiste en decir que 'verdadero' y 'falso' son adjetivos y que, por lo tanto, indican propiedades, como lo hacen 'amarillo' y 'cuadrado'. La pregunta entonces es: ¿de qué clase de propiedad se trata y entidades de qué clase tienen dicha propiedad? La primera propuesta o intento de respuesta a estas preguntas que vamos nosotros a considerar es la puesta en circulación y defendida por Bertrand Russell.

## *A)* La teoría de la correspondencia

### 1) *Las tesis de Russell*

En realidad, Russell produjo no una sino varias teorías de la correspondencia o, mejor dicho, diversas versiones de una misma idea. De la que nosotros nos ocuparemos aquí es básicamente de la expuesta en su libro *Los Problemas de la Filosofía.* Posteriormente, presentaremos velozmente la versión de Austin de dicha teoría. Y tal vez lo primero que debamos hacer sea tratar de entender la pregunta misma acerca de la verdad que aquí nos ocupa. No nos interesa, claro está, determinar qué proposiciones, pensamientos o creencias concretos son verdaderos o falsos. No es de una lista de verdades tras lo que estamos. Lo que no interesa es la **naturaleza** de la verdad. Parte del problema que plantea la verdad es que se requiere que se aclare qué es eso precisamente que nos imaginamos estar buscando.

En el libro mencionado, Russell empieza por notar que, a diferencia de lo que acontece con, por ejemplo, el conocimiento directo, la verdad tiene una contraparte, a saber, el error o la falsedad. Esto es claro: cuando uno ve algo uno ve algo y no ve uno nada; lo contrario de ver es cerrar los ojos, no ver algo llamado 'nada', en tanto que cuando uno cree o asevera algo uno puede equivocarse. Por lo tanto, en relación con la verdad se necesita algo que tenga su contrapartida. Ahora bien, lo que para Russell es verdadero o falso en primera instancia son las creencias. Éstas pueden ser tanto verdaderas como falsas, con lo cual esta primera condición se cumple.

De acuerdo con Russell, el concepto de verdad de alguna manera apunta hacia algo externo a la mente misma. Al igual que con el conocimiento, la verdad no puede ser identificada con un mero "estado mental", por especial que éste sea. No hay tal cosa. Por lo tanto, no es mediante un análisis introspectivo o por un examen de la creencia misma que determinamos si ésta es verdadera o falsa. Para determinarlo tendremos, de una u otra manera, que enfrentarnos al mundo, ver cómo es. La verdad no es un rasgo o una propiedad de la mente o de los estados mentales, por más que sin la intervención de la mente la verdad no sea explicable o siquiera inteligible. En otras palabras, en relación con un mundo mera o estrictamente material tiene sentido hablar de procesos físicos, químicos, etc., pero no de verdad. La verdad aparece con la mente operante, con las creencias y lo que de ellas se derive, si bien no depende de ellas. Este punto de vista, que podría parecernos elemental o inclusive trivial, ha sido cuestionado por más de uno. Frege, por ejemplo, sostiene que las verdades son eternas y que "están allí" independientemente de que las pensemos o no. Esto, naturalmente, es mitología filosófica pura, pero no nos desviaremos en el examen de esta cuestión por el momento.

Una pregunta que cabe plantear aquí es: ¿por qué pensaba Russell que lo que en primer lugar es verdadero o falso son las creencias, esto es (para él), ciertos estados

orgánicos? Yo creo que puede argumentarse que en esto él no fue suficientemente analítico y se dejó llevar por ciertos prejuicios (o no pudo liberarse de ellos). En este caso, el prejuicio consiste en pensar que podemos tener creencias con total independencia del lenguaje. Russell ofrece multitud de ejemplos que, a primera vista, confirman su posición. Uno es el de un gato escondido detrás de un hoyo esperando a que salga un ratón. El gato, en el ejemplo de Russell, está excitado, mueve la cola, etc. Por lo tanto, dice Russell, tenemos derecho a decir que el gato "cree" que hay un animal en el hoyo, así como "cree" que tarde o temprano tendrá que salir. De hecho, lo está esperando. Además, el gato puede verse frustrado, es decir, su creencia puede ser falsa. Por otra parte, sin embargo, difícilmente se le podría adscribir al gato el manejo de un lenguaje, *i.e.*, de un lenguaje propio, gatuno y en el que expresaría sus pensamientos de gato cazador. No podemos afirmar que hace suyas ciertas entidades abstractas, llamadas 'proposiciones'. No obstante, lo que no podemos decir es que no cree que hay un ratón por allí. Por lo tanto, infiere Russell, el que las proposiciones sean verdaderas o falsas es algo **derivado** de la verdad o falsedad de las creencias.

Yo creo que es factible argumentar con éxito en contra de la posición de Russell, si bien no nos hundiremos demasiado en esas aguas. Me limitaré a señalar lo que podría ser una línea general de ataque. La idea es simplemente que el error de Russell es doble. Por una parte, él simplemente traspasa a los animales, sin matizarlo, un concepto ya constituido de creencia, el cual se aplica en primer término a los humanos y, en segundo lugar, él desliga el concepto de creencia de lo que es su contexto natural, esto es, de sus condiciones de aplicación. O sea, en el caso de los humanos la noción de creencia es claramente dependiente de la del lenguaje. En efecto, nuestro paradigma de lo que es tener una creencia es lo que la persona, el ser de nuestra especie socializado y lingüistizado, asevera, afirma, sostiene, admite. Nosotros adscribimos creencias en función de lo que las personas son capaces de decir. El primer criterio (si bien no el único) para afirmar qué cree alguien es lo que esa persona afirma. Hay otros criterios, desde luego, como sus acciones, pero inclusive las acciones humanas quedan conformadas en los moldes del lenguaje y fluyen a través de sus canales. De manera que lo que Russell hace es utilizar un concepto mutilado de creencia, puesto que ignora los vínculos que se dan entre "creencia" y "lenguaje", y posteriormente lo usa en relación con seres a los que se les aplica únicamente por la semejanza de sus acciones con las nuestras. De ahí que la posición russelliana de que lo que fundamentalmente es verdadero o falso son las creencias en el fondo sea una posición bastante endeble y, por consiguiente, su idea de que podemos adscribirle creencias a seres carentes de lenguaje es en sí mismo inaceptable. Esto muestra cuán frágil puede resultar la teoría russelliana de la verdad. Sobre la naturaleza de la creencia regresaremos en la segunda parte, cuando veamos el texto de Wittgenstein, *Sobre la Certeza*.

El siguiente problema al que Russell se enfrenta nos acerca más a la clase de debate que nos interesa considerar aquí y es el siguiente: ¿cómo distinguir entre creencias verdaderas y falsas? ¿Hay acaso algún criterio, alguna marca que permita diferenciarlas? Para ilustrar cuán difícil es el interrogante planteado, preguntémonos: ¿qué podría ser la marca que supuestamente tienen en común **todas** las creencias verdaderas, *e.g.*, la creencia de que 2 + 2 = 4, la creencia de que yo soy mexicano y la creencia de que la Luna es el único satélite de la Tierra? La reacción espontánea sería, creo, decir: 'nada'. La mera lista hace ver que la investigación tiene forzosamente que dirigirse por otros derroteros. Quizá por ello Russell optó por remplazar la pregunta original por esta otra: ¿qué queremos decir mediante 'verdad'? Según él, responder a esta pregunta es darnos la "naturaleza de la verdad". Esto, sin embargo, es equívoco y más abajo intentaré hacer ver por qué. Por lo pronto, lo que no podemos pasar por alto es el hecho de que Russell señala tres condiciones que toda teoría de la verdad tiene que satisfacer. Dichas condiciones son:

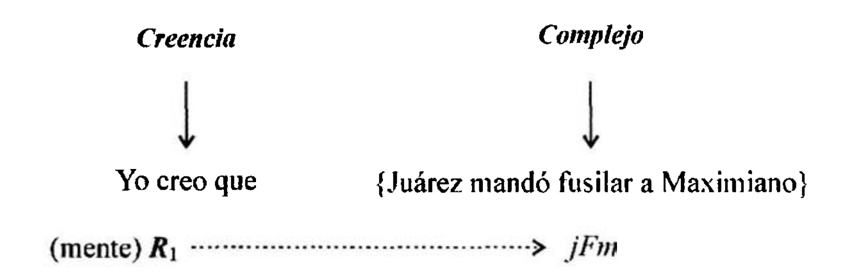
a) que la teoría explique también la falsedad
b) que la teoría le conceda su lugar a la mente
c) que la teoría no haga depender la verdad de la mente.

Ahora bien, lo que Russell sostiene es que, si no se ignoran estas condiciones, (perfectamente razonables, dicho sea de paso), la mejor teoría, la teoría realmente explicativa es la así llamada 'teoría de la correspondencia', según la cual **la verdad consiste en una cierta correspondencia entre creencias y hechos.** Sin embargo, aunque instintivamente esto podría resultarnos aceptable, no es muy difícil hacer ver que no decir más que eso no es en el fondo decir gran cosa. Hay que aclarar qué clase de correspondencia está aquí en juego, cómo vamos a caracterizar a las creencias y qué son los hechos. Veremos que en realidad Russell no avanza mayormente en esta dirección.

En relación con las creencias, Russell no parece percibir mayores problemas: para él, una creencia es simplemente un estado mental particular, el cual podría eventualmente identificarse con un estado cerebral, si bien ello no es en su teoría una condición. La idea, que parece ser sumamente ingenua, es que una creencia es algo así como una representación mental o interna de algo y lo que se está insinuando es la idea de que si esa representación coincide con algún estado de cosas real, esto es, con algún aspecto del mundo, entonces la creencia es verdadera; de lo contrario es falsa. Yo pienso que esta concepción de la creencia es totalmente ininteligible pero, en aras de la exposición, le concederemos a Russell lo que quiere. En lo que él sí insiste es en que la creencia es una **relación** pero **no** entre dos objetos, una mente y una proposi-

ción, sino entre varios objetos. De ahí que a su teoría se le conozca como la 'teoría múltiple del juicio'. Aquí hay una sutileza involucrada que es menester despejar.

Supongamos que cuando creemos algo, *e.g.*, que Napoleón murió en Santa Elena, mantenemos una cierta relación cognitiva con un pensamiento objetivo, con una proposición, a saber, el pensamiento ***Napoleón murió en Santa Elena.*** Empero, si yo capto el pensamiento como una unidad, como un todo, eso quiere decir que ese pensamiento es real, esto es, que tiene su peculiar forma de ser. Pero ¿qué pasaría si yo pensara más bien que Napoleón murió en la isla de Elba? Si yo captara esta segunda proposición, entonces ésta sería real, tan igual de real como la anterior. No podríamos negarle "ser" y tendríamos entonces que decir que **hay** ciertas entidades abstractas, llamadas proposiciones, unas de las cuales son verdaderas en tanto que otras son falsas. Pero ¿es plausible siquiera pensar que puede tener realidad tal cosa como una proposición falsa? Con las verdaderas podría no haber tanto problema, ya que en última instancia se les podría identificar con los hechos, pero ¿qué pasa con las falsas? De ahí que, si la relación de creencia o juicio fuera una relación entre una mente y **una** proposición, no podría explicarse la falsedad: todo lo que pensáramos sería real y, por ende, tendría que ser tenido por verdadero. Pero entonces nuestra teoría, entre otros defectos, tendría el inconveniente de no cumplir con el primer requisito impuesto por Russell, a saber, que la teoría, sea cual sea, efectivamente dé cuenta de la falsedad, la explique. Por lo tanto, toda teoría que asuma que la relación de creer o juzgar se da entre una mente y una proposición o una creencia consideradas como unidades está destinada al fracaso. Lo que esto implica es que la relación involucrada en el creer no puede ser simple, sino que se debe descomponer, es decir, tenemos que analizar el complejo (*i.e.*, la creencia o la proposición) y llegar hasta sus elementos componentes. Tomemos el caso de la proposición 'Juárez mandó fusilar a Maximiliano'. La situación puede entonces quedar dibujada como sigue:




Nótese que la relación no es con cada uno de los elementos del complejo "subordinado", sino con el complejo mismo, al que estructura de cierta manera. Ahora bien

¿no podría objetarse que Russell está aquí haciendo precisamente eso que quiere evitar, es decir, considerar complejos ya formados? No, porque en su teoría aparece un elemento "constructivista": es la mente la que se enfrenta a un todo, pero no lo encuentra ya hecho o constituido como tal, sino que ella misma lo arma. Es precisamente en este punto que radica la originalidad de la teoría de Russell ya que, de acuerdo con él, al descomponer o analizar el complejo la mente encuentra que parte de él es una relación, que es lo que de hecho está estructurando a dicho complejo. La relación en nuestro ejemplo es ***mandar fusilar a.*** Pero antes de seguir adelante y para entender cabalmente la posición de Russell, será conveniente decir algo acerca de la teoría russelliana de las relaciones.

Quizá para el sentido común la posición intuitivamente más atractiva sea lo que el gran filósofo polaco, Tadeusz Kotarbiński, denominó 'reísmo', esto es, la tesis de que lo que hay en el mundo son cosas y nada más (sillas, mesas, perros, etc.). Podemos inclusive, si lo queremos, incluir entidades abstractas, siempre y cuando sean cosas. Empero, si cosificamos todo nos vamos a ver en serios aprietos para dar cuenta de, por ejemplo, las matemáticas, así como de muchos hechos del mundo. Podemos decir que Juanito es el padre de Luisito y supongamos que creemos que ello es en efecto así. En este caso tenemos no nada más dos elementos, Juanito y Luisito, sino tres, puesto que la relación ***ser padre de*** está por algo en el todo constituido (y creído por el sujeto). Pero las relaciones, que son tan reales como sus términos, no son un término más. Si consideramos una relación como un objeto más, si la reificamos, estaremos incurriendo en errores de tipo lógico y si no la consideramos como real, no podremos dar cuenta de ningún hecho en el que haya un orden, una dirección. Necesitaremos, además, nuevas relaciones para relacionar a la relación con sus términos, pero como éstas también habrán de ser términos, necesitaremos de otras que las relacionen con la relación en cuestión, y así *ad infinitum*. Por estas y otras razones, Russell infiere que aunque las relaciones son reales, de todos modos no son objetos. Las relaciones son los famosos universales, *i.e.*, son siempre las mismas relaciones y propiedades las que aparecen en todos los complejos de los que forman parte. Los universales, no lo olvidemos, no tienen existencia, sino ser.

Ahora bien, una de las características más importantes de las relaciones es que con ellas se introduce un orden y que podemos dar cuenta de las asimetrías que plagan el mundo físico, social y lógico. Ya vimos, en el capítulo anterior, lo que es una relación asimétrica. De ahí que podamos, por ejemplo, afirmar que la relación ***ser amigo de*** no es asimétrica, porque si Juanito es amigo de Pedrito la misma relación **puede** darse entre Pedrito y Juanito. Pero, por ejemplo, la relación ***ser padre de*** sí es asimétrica, puesto que si Juanito es el padre de Luisito, este último **no puede** ser el padre del primero. Son las relaciones asimétricas, por consiguiente, las que introducen el orden (espacial, temporal, genético, etc.). Podemos, pues, afirmar que las relaciones tienen

que ser consideradas como reales, porque de lo contrario no podríamos dar cuenta de las asimetrías de las matemáticas (relaciones como ***ser mayor que***, ***ser divisible entre o por***, etc.) y, por ende, de las matemáticas, el tiempo, el espacio, la experiencia y demás.

Regresemos a nuestro ejemplo. La relación ***mandar fusilar a*** es obviamente asimétrica: si *a* manda fusilar a *b*, *b* no puede mandar fusilar a *a*. Esta relación organiza, por así decirlo, a *a* y *b* en un complejo, a saber, el complejo *aRb*. La relación lleva de *a* a *b*. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla, porque lo que en verdad deberíamos decir es que hay no uno, sino dos complejos, el complejo *aRb* y el complejo *S cree que aRb*. El creer une a los elementos del complejo subordinado en un determinado orden. Que hay siempre por lo menos dos alternativas es evidente, puesto que no es lo mismo creer que Juárez mandó fusilar a Maximiliano que a la inversa, aunque los elementos sean en ambos casos exactamente los mismos. El creer es, de acuerdo con la metáfora de Russell, el cemento, no uno de los ladrillos del complejo *aRb*.

Pero ahora sí estamos en posición de entender lo que queremos decir cuando afirmamos que tal o cual creencia es verdadera o que es falsa. Lo que se quiere decir es que si el complejo "subordinado" , que es en el fondo el contenido de la creencia, se da en la realidad, entonces la creencia es verdadera. O sea, la creencia es verdadera cuando hay un hecho constituido por los elementos del complejo. Si dicho complejo no se da, es decir, si no hay tal hecho, entonces la creencia es falsa. Y esto equivale a decir que la creencia es verdadera si "corresponde" al hecho en cuestión.

Preguntémonos ahora: ¿cumple la teoría de Russell con los requisitos que él mismo había impuesto? Aparentemente sí. Por una parte, podemos explicar en qué consiste la falsedad. Una creencia es falsa si al complejo subordinado no corresponde hecho alguno, es decir, si no hay ningún hecho que corresponda al complejo creído por un sujeto (por ejemplo, porque el orden de los elementos sea diferente). En segundo lugar, es claro que en la teoría de Russell la mente interviene de manera decisiva: sin creencias simplemente no tiene sentido hablar de verdad o de falsedad. Y, por último, es claro que aunque en su teoría la mente tenga que ser tomada en cuenta, ello no implica ni significa que entonces la verdad de las creencias sea un rasgo interno a la mente misma. El que una creencia sea verdadera o falsa, por consiguiente, depende de algo externo a la mente misma, a saber, los hechos del mundo.

Es indudable que la posición de Russell es, además de altamente representativa, ingeniosa y bien articulada. No obstante, no está ni mucho menos exenta de problemas. Veamos rápidamente algunas de las dificultades a las que están expuestas tanto su versión como la idea general misma de la verdad como correspondencia.

2) *Problemas internos de la teoría*

En relación con cualquier teoría, filosófica o de cualquier otra clase, siempre habrá dos especies de obstáculos. Están, claro, las objeciones que los críticos de la teoría puedan elevar en contra de ésta. Se trata de objeciones, por así decirlo, externas a la teoría misma. De lo que en estos casos se trata es de señalar que la teoría en cuestión en realidad no explica gran cosa, que está expuesta a contra-ejemplos, que implica falsedades, etc. Empero, hay también dificultades que, para emplear la misma terminología, podríamos calificar de 'internas' a la teoría misma. En este caso, los problemas pueden ser de inconsistencia, de estar articulada mediante definiciones defectuosas y cosas por el estilo. Naturalmente, un adversario de la teoría puede suscitar ambas clases de objeciones. En lo que a nosotros atañe, lo que aquí quisiera resaltar es un par de objeciones internas. En particular, creo que la teoría de la verdad como correspondencia padece de los siguientes defectos:

a) es circular, puesto que explica la verdad en términos de los hechos y los hechos en términos de la verdad, y
b) es incapaz de dar cuenta de su noción central, *viz*., la de correspondencia.

Recordemos, para empezar, que en parte las dificultades del tema general de la verdad consisten en que es elusivo y escurridizo. A esto habría que añadir las dificultades propias de la teoría particular de la verdad que aquí nos ocupa y algo que al parecer podemos decir es que la permea una cierta vacuidad. En efecto, puede argumentarse que dicha teoría sólo aparentemente nos dice algo, pero más que una explicación lo que se nos da es una ilusión de explicación, puesto que en lo que finalmente se desemboca es en tesis triviales, en banalidades. Por ejemplo, supongamos que afirmamos 'México está en América'. De acuerdo con la teoría de la correspondencia dicho enunciado es verdadero en virtud de un hecho, a saber el hecho de que México está en América. O sea, podríamos haber dicho igualmente bien 'Es un hecho que México está en América'. Pero es claro que con esto no estamos efectuando ningún avance, porque lo único que podríamos inferir del segundo enunciado es simplemente que la palabra 'hecho' no es más que un sinónimo de la expresión 'enunciado verdadero' o, más en general, de la expresión 'es verdad'. Decir que es un hecho que *p* y decir que *p* es verdad es decir exactamente lo mismo. Como bien ironiza Austin, cuando el detective dice "veamos cuáles son los hechos", lo que éste hace es enumerar una serie de verdades, no irse a buscar debajo del tapete. Pero si esto es así, la alusión a los "hechos" no parece ser particularmente aclaratoria en relación con la de verdad: por medio de los hechos se pretende aclarar tanto la noción de verdad, y a la inversa. Pero entonces ¿en dónde reside la explicación? La implicación de esto es

alarmante: la famosa teoría de la verdad como correspondencia resulta ser vacua o circular. La razón ya la dimos: "verdad" nos remite a "hechos" y al revés. Es innegable que quienquiera que fuera tendría el derecho de preguntarle al partidario de la teoría: ¿qué son los hechos con los cuales se supone que se da una misteriosa correspondencia? Esto es algo que todo partidario de la correspondencia debería poder responder sin que en su caracterización apareciera la noción de verdad. Podemos afirmar *a priori* que eso no va a ser posible. El teórico de la correspondencia no podrá eludir la conjunción 'Los hechos son lo que hace verdaderas o falsas a las creencias y las creencias verdaderas son aquellas que corresponden a los hechos'. Así, "verdad" y "hecho" se implican mutuamente, por lo que recurrir a un concepto para aclarar el otro es claramente dar vueltas en círculo.

El otro gran problema es, naturalmente, el de especificar en forma rigurosa lo que significa en este contexto 'correspondencia'. ¿De qué hablamos cuando hablamos de "correspondencia con los hechos"?

Lo primero que debemos examinar son locuciones normales en las que se emplea la palabra en cuestión. Así, por ejemplo, decimos de alguien que "correspondió" a, *e.g.*, un favor. Lo que en esos casos queremos decir es que, de alguna manera, pagó el favor con otro favor, un gesto con otro gesto, etc. O sea, queremos decir que se estableció una especie de equivalencia entre dos actos o acciones. Ahora bien, en **este** sentido ¿qué podría significar decir que una creencia "corresponde" a un hecho? Nada inteligible. Parecería, pues, que tenemos que buscar en otra dirección, es decir, buscar otro sentido de 'correspondencia', porque de lo contrario habría que concluir que no sabemos qué queremos decir cuando decimos que nuestras creencias son verdaderas por corresponder a los hechos.

Quizá podríamos señalar que a menudo, cuando hablamos de correspondencia, queremos hablar de una cierta correlación entre los elementos de dos conjuntos. Por ejemplo, podríamos decir que para cada jugador de beisbol hay una manopla. En este sentido, el conjunto de las manoplas "corresponde" al conjunto de los jugadores. Pero lo importante de este caso es que está involucrada una convención, esto es, una regla que nos lleva de un conjunto al otro. ¿Es en este sentido que hablamos de una "correspondencia" cuando nos enfrentamos al tema de la verdad? Esto probablemente sea lo que Russell quiso decir (y no dijo). En todo caso, esta posición tiene su más clara exposición en el *Tractatus*. Allí es donde la idea de correspondencia queda estrictamente definida en términos de estructura, relación pictórica y forma pictórica. Pero lo que también es claro es que se trata de una posición que Russell no habría podido hacer suya por las severas restricciones que acarrea respecto a las posibilidades de expresión: la correspondencia se muestra, pero no se puede enunciar. Pero si no es la doctrina del *Tractatus* por la que optamos para explicar lo que es la correspondencia entre creencia y hecho creído ¿de cuál otra podríamos aferrarnos? Russell no dice

prácticamente nada al respecto. Él simplemente asume que dicha noción es aproblemática. Lo que nosotros haremos bien en inferir será que, sea la que sea la caracterización que se ofrezca, ésta no será nada fácil de dilucidar.

Una tercera forma de entender el significado de 'correspondencia' es identificándola con algo así como "encaje", "ajuste", "embone". Por ejemplo, decimos que el tornillo encajó perfectamente bien en la tuerca o que la manivela embonó bien (a la medida) en la puerta, etc. ¿Sería eso lo que querríamos dar a entender cuando hablamos de "correspondencia" en relación con la verdad de las creencias? Pudiera ser, pero en todo caso lo que de inmediato se puede replicar es que si es eso, lo que se está haciendo sería usar una **metáfora**, puesto que "es un hecho" que no nos sacamos de nuestras cabezas nuestras creencias, nuestras representaciones para determinar si encajan con la realidad o no.

Parecería entonces que cuando en teoría del conocimiento se habla de "correspondencia" no se tiene en lo más mínimo claro qué es lo que se quiere decir y que más bien lo que parece estar involucrada es una mezcla de significados o de ideas vagas. Pero ¿sería esto el núcleo de la famosa "teoría de la correspondencia"? Aquí el problema es que, a pesar de las objeciones que se puedan elevar, de todos modos dicha teoría sigue siendo para el sentido común tremendamente atractiva, por no decir convincente. ¿Cómo salir del embrollo?

El defensor de dicha teoría de la correspondencia está, pues, en aprietos desde su formulación. Sin embargo, antes de intentar evaluar su teoría de manera global, veamos rápidamente otros intentos por sacarla adelante.

### 3) *La posición de Austin*

Uno de los grandes defensores de la teoría de la correspondencia es el importante filósofo del lenguaje, inventor de la teoría de los actos de habla, J. L. Austin. Su versión es, hay que reconocerlo, un poco más refinada que la de Russell. Debo decir desde ahora que la propuesta de Austin es claramente inviable, sólo que en su intento por darle una formulación apropiada él hace unas cuantas aclaraciones que son sumamente útiles. Veamos rápidamente algunos de sus puntos de vista.

Lo primero que Austin hace es ir al núcleo del asunto y plantear una pregunta fundamental de la manera más clara posible, *viz.*, ¿de qué decimos en primera instancia que es verdadero o falso? Hay varias respuestas:

a) **Creencias.** La inconformidad de Austin con esta propuesta es que la expresión 'creencia verdadera' es una expresión construida por los filósofos para uso exclusivo de ellos, es decir, no indica nada respecto al uso normal de 'verdadero', puesto que prácticamente ningún hablante normal la usa. Por lo tanto, además

de otros problemas que acarrea, no podemos simplemente partir de lo que en primer lugar es algo artificial, una construcción o un prejuicio.

b) **Proposiciones.** Hay diversas maneras de introducir la noción de proposición. Puede decirse, *e.g.*, que una proposición es el contenido significativo o el significado de una oración, eso que podemos expresar en diversos idiomas, lo que se comprende cuando se habla, aquello que tiene condiciones de verdad (aunque, en este contexto, esta última caracterización resulta circular). Dejando de lado el grave problema que representa la postulación de entidades como las proposiciones, es más que dudoso que ellas sean las portadoras originarias de la verdad y la falsedad, por la sencilla razón de que, asumiendo sin conceder que las proposiciones son los significados de las oraciones, no se dice 'el significado de esta oración es verdadero'. O sea, cuando hablamos de verdad no estamos haciendo alusión al significado de nada, por lo menos directamente. Esto le basta a Austin para descartar esta segunda propuesta.

c) **Oraciones.** En este caso, la observación de Austin es realmente fuerte: de las palabras se ocupan los gramáticos, los miembros de Academias de la Lengua, los lingüistas, etc., pero es (o debería ser) más que obvio que no son los signos mismos, los grafismos o los sonidos, lo que puede ser verdadero o falso. Contrariamente a quienes en forma acrítica hacen suya la teoría semántica de la verdad, Austin pisa aquí tierra firme.

Pero si ni las creencias, ni las proposiciones ni las oraciones son candidatos plausibles al título de 'portadores originarios de verdad y falsedad', entonces ¿qué es de lo que en primera instancia decimos que es verdadero o falso? La respuesta de Austin es: los **enunciados.** Tenemos entonces que preguntar: ¿qué es un enunciado? Un enunciado es lo que resulta de la emisión de una oración en un momento dado. Todas las diferencias guardadas, tal vez podamos decir que un enunciado para Austin es más o menos lo que una proposición para el *Tractatus*. El enunciado, por así decirlo, tiene una biografía. El enunciado requiere de palabras, pero no se compone de o consta de palabras. Resulta de la aplicación de palabras en una ocasión determinada. Por ello, una misma oración puede dar lugar a diferentes enunciados, si la oración fue empleada por diversos hablantes en diversos momentos. Por ejemplo, si yo, que no tengo un coche rojo, digo 'mi coche es rojo', mi enunciado es falso. Pero si otra persona que tiene un coche rojo afirma 'mi coche es rojo', su enunciado es verdadero. Por lo tanto, se trata de dos enunciados diferentes producidos por medio de una y la misma oración. En todo caso, lo que es relevante es la tesis de Austin: lo que en primera instancia es verdadero o falso son los enunciados.

Si estamos de acuerdo con eso, la siguiente pregunta tiene que ser: ¿cuándo, bajo qué circunstancias es verdadero un enunciado? Austin articula su punto de vista acerca

de la verdad sobre la base de una cierta concepción del lenguaje. Veamos a grandes rasgos en qué consiste.

Para Austin, es evidente que si un enunciado es verdadero es porque **hay** un estado de cosas, una situación objetiva en virtud del o de la cual el enunciado es verdadero. Curiosamente, parte de su meta en este punto es desacreditar la posición del *Tractatus*, de acuerdo con la cual el enunciado o la proposición tendrían que "reflejar" el hecho enunciado, reflejar su estructura, su forma y su multiplicidad lógicas. Esto, para él, es un típico caso de verbalismo, esto es, de falacia consistente en adscribirle al mundo rasgos o propiedades del lenguaje. Su alternativa consiste en insistir en que hay clases objetivas de situaciones que están, como resultado de convenciones, asociadas con palabras y oraciones. Es por dichas convenciones, con base en ellas que los enunciados son verdaderos o falsos. Según Austin, la comunicación comporta varios elementos: tiene que haber hablantes, desde luego, y también palabras, pero también tiene que haber algo diferente, esto es, el mundo, hechos. Asimismo, debe haber dos clases de convenciones:

*i*) descriptivas
*ii*) demostrativas

Las convenciones descriptivas ponen en conexión o correlacionan palabras con **tipos** de situación; las convenciones demostrativas, en cambio, ponen en relación palabras (oraciones, etc.) con **situaciones concretas.** (Austin las llama 'históricas', pero este apelativo es equívoco y prefiero no recurrir a él.) Entonces, un enunciado es verdadero cuando la situación concreta con la que está relacionado por convenciones demostrativas (es decir, la situación concreta que el hablante tiene en mente) es del tipo de situaciones con las que la oración usada para hacer o emitir el enunciado en cuestión está correlacionada por convenciones descriptivas.

El enfoque y el tratamiento del problema por parte de Austin es realmente sugerente, sólo que eso no significa que sea del todo exitoso. Su idea de que los enunciados son los portadores más genuinos de la verdad es, pienso, aceptable. Una forma de mostrarlo es desembarazarnos de dicho término para remplazarlo con alguna expresión coloquial que permita enunciar lo mismo. Tenemos, por ejemplo, la expresión 'lo que se dice'. Así, lo que Austin estaría sosteniendo es que lo que es verdad o falso es "lo que se dice". En este punto, pues, Austin ciertamente hace avanzar el debate. Lo que ya no es tan claro ni tan convincente es su propuesta de cómo entender la correspondencia entre enunciados y hechos. En particular, algo en contra de lo cual no es fácil no rebelarse es su idea de que es por reglas (*i.e.*, convenciones) que se conectan situaciones con clases de oraciones. Desde esta perspectiva, parecería que es por decreto que los enunciados se dividen en verdaderos o falsos. Es muy dudoso que eso pueda ser así y él no da ejemplos que ilustren su idea. Una visión así parece,

pues, estar destinada al fracaso, entre otras cosas porque vuelve redundantes a los hechos, a los que supuestamente él quería revindicar.

### 4) *Conclusiones*

La teoría de la correspondencia parece ser la expresión de intuiciones lingüísticas muy fuertemente arraigadas en la conciencia de los hablantes. No obstante, alguna grave incomprensión debe estar involucrada, puesto que cualquier intento de formulación resulta un fracaso. Como veremos, este hecho le confiere una gran fuerza a la teoría de Tarski, quien sostiene que su teoría recoge exclusivamente lo explicativo de la teoría de la correspondencia y desecha lo errado. Por mi parte, pienso que la mejor exposición y defensa de la teoría de la verdad como correspondencia la encontramos en el *Tractatus* (con quien Tarski ciertamente está en deuda, nunca reconocida), pero no es claro que si lo que queremos es hacerla nuestra entonces tengamos también que convertirnos a la filosofía del joven Wittgenstein. Por el momento, habremos de dejar este terreno, sembrado de dudas, para rápidamente revisar otras posiciones.

## *B) Teoría de la coherencia*

Una vez más, parte de la dificultad para evaluar la teoría de la verdad, en este caso la de la verdad como coherencia, consiste en que, como en otros casos, dicha teoría es de hecho un elemento de sistemas filosóficos completos. Como no podemos ocuparnos aquí de sistemas así, tendremos que contentarnos con una presentación escueta de su contenido. Su núcleo temático viene dado por la idea de que se trata de una teoría acerca de la **naturaleza** de la verdad. Lo que con esto se quiere descartar es, entre otras cosas, la sugerencia de que la coherencia proporciona a lo sumo un mero *test* de verdad. Lo que los partidarios de la teoría sostienen es la tesis más fuerte e interesante de que es en la coherencia misma que reside o consiste la verdad de una creencia o de una proposición. De acuerdo con esto, una proposición (o una creencia) es verdadera si y sólo si es "coherente" con un conjunto dado de creencias o de proposiciones previamente aceptado. Nótese que aquí 'coherente' debe ser entendido de un modo un poco más fuerte que 'lógicamente coherente': quiere decir que, además de lógicamente coherente con un sistema determinado de creencias, una creencia es verdadera porque es congruente con el sistema al que se incorpora y el cual la valida, es decir, encaja en él, embona y no nada más no es contradictoria con él. Puede desde ahora colegirse que uno de los problemas más serios para los defensores de esta teoría consistirá en especificar de qué conjunto se habla.

Examinemos la intuición fundamental que subyace a la teoría de la coherencia. Ésta es la de que ni los hechos ni las creencias, las proposiciones o las oraciones podrían ser verdaderas (o falsas) en forma aislada. Por ejemplo, es cierto que 2 + 2 = 4, pero eso es sólo porque '2', '+', '=' y '4' pertenecen a un mismo sistema simbólico. Sólo por eso se entiende dicha proposición y puede ésta ser verdadera. Pensar que, allá en el infinito, donde no hay nadie que cuente, en donde no hay un lenguaje aritmético, etc., 2 + 2 = 4 con total independencia de todo lo demás, es abiertamente absurdo. Dicha verdad **presupone lógicamente** que 1 = 1, que 2 + 1 = 3, etc. Es en el sistema de la aritmética, es decir, porque pertenece a él, que dicha proposición es (y **puede** ser) verdadera. Y ¿qué podría estar mal con esto? A primera vista por lo menos, la posición del coherentista parece no sólo sensata, sino inatacable.

Una de las dificultades que el coherentista tiene que enfrentar es que él se ve conminado a aceptar que '2 + 2 = 4' es verdadero **sólo en la medida** en que pertenece a tal o cual sistema simbólico y, por lo tanto, que es sólo parcialmente verdadero. Esto es cuestionable y problemático, porque si ello es así, tendremos entonces que decir también que, *e.g.*, '2 + 2 = 85' es tan sólo **parcialmente falso.** Pero ¿es eso así? ¿No es acaso evidente que esta última proposición es **absolutamente falsa**? Así, contrariamente a las pretensiones de los coherentistas, podría argumentarse que una cosa es pertenecer a un sistema simbólico dado, para lo cual tiene que ser coherente con él (en todos los sentidos que se quiera), y otra que la verdad de las oraciones que con ese sistema se pueden construir sean dependientes unas de otras. Lo segundo no se sigue de lo primero. La posición correcta parece ser más bien la siguiente: es la pertenencia al sistema (la condición del coherentista) lo que hace que determinada expresión sea **significativa**, pero la determinación de su sentido **no** es *eo ipso* la determinación de su verdad. Después de todo, aunque sea totalmente falsa '2 + 2 = 83' es una expresión de la aritmética. De ahí que coherencia y verdad no puedan identificarse.

Es muy difícil desembarazarse de la idea de que si la teoría de la coherencia es aplicable a algo este algo son ante todo los lenguajes formales y en gran medida las teorías científicas (por lo menos cierta clase de teoría científica), pero ciertamente no el lenguaje descriptivo de cada día, al lenguaje natural. Concentrémonos entonces en las teorías científicas. Dado que en las ciencias naturales hay toda una variedad de clases de teorías, sería de entrada poco plausible que el partidario de la teoría de la coherencia deseara defender la tesis de que su posición vale para todas las teorías científicas, independientemente de su nivel, de su grado de abstracción, de cuán matematizadas y axiomatizadas estén, etc. Consideremos el caso más favorable para la teoría, a saber, el de las grandes teorías de la física, teorías perfectamente axiomatizadas y formalizadas como, *e.g.*, la física de Newton. Ésta constituye un marco conceptual y teórico para el todo de las proposiciones de la física clásica. De esto parece seguirse, en primer lugar, que para que una proposición de, digamos, la

mecánica, sea significativa, para que pueda ser siquiera comprensible, dicha proposición tiene no sólo que venir construida en el lenguaje usual de la física, sino que tiene también que ser integrable al *corpus* conformado por los principios de la teoría newtoniana de la materia, es decir, coherente con él. Si una proposición cualquiera no es en este sentido "coherente", ello se deberá a que ni siquiera pertenece a la física. No podrá, por lo tanto, ser verdadera o falsa en tanto que proposición de la física. Así entendidas las cosas, desde luego que la coherencia es un requisito indispensable para poder ser verdadera. Empero, es dudoso que la coherencia por sí sola pueda bastar. La razón es que si así fuera, lo que estaríamos cancelando sería la posibilidad, abierta a todas las genuinas proposiciones, de ser falsas. No podría haber proposiciones falsas en física, puesto que es evidente que una proposición falsa no sería integrable al cuerpo de verdades engendrado por (siguiendo con el ejemplo) la mecánica newtoniana. Obviamente, esto es un error. Muy probablemente ni siquiera en el contexto de los lenguajes formales se podría identificar falsedad con carencia de significación, pero en todo caso es claro que nada de eso podría pasar con un lenguaje *prima facie* empírico, como el de la física. Por lo tanto, ni siquiera en los contextos más apropiados, como lo es el de las teorías científicas más desarrolladas, podría defenderse la tesis de que es en la mera coherencia con un cuerpo de doctrina previamente aceptado que consiste la verdad.

La situación ciertamente no es mejor cuando pasamos al lenguaje coloquial. Es un hecho, *e.g.*, que yo tengo un hermano que se llama 'Juan', por lo que 'Juan es mi hermano' es totalmente verdadero, independientemente de cualquier otra verdad, por ejemplo de que tengo una hermana, de que tengo dos manos, etc. La respuesta del coherentista a esta objeción no resulta siquiera comprensible porque ¿cuál sería el conjunto de verdades al que mi enunciado tendría que integrarse para ser verdadero? ¿No habría podido ser cierto, *e.g.*, que tuviera un hermano de nombre 'Juan' aunque no tuviera hermana? Por otra parte, dado que hay una vinculación importante entre la verdad y el conocimiento, se puede establecer un cierto paralelismo entre ellos, el cual es desastroso para los coherentistas: diremos entonces que acontece lo mismo con el conocimiento que con la verdad y puesto que cualquier verdad "parcial" requiere del todo de La Verdad para, por así decirlo, alcanzar su plenitud como verdad, eso que llamamos 'conocimiento' será incompleto mientras no conozcamos o sepamos **todo**, es decir, mientras no tengamos el sistema total de verdades. Pero aquí se vuelve a plantear exactamente la misma objeción: ¿acaso no dispongo de todo el conocimiento **relevante** cuando afirmo que sé que tengo dos manos? ¿Qué me falta por saber cuando afirmo que tengo dos manos para saber que tengo dos manos? ¡Nada! ¿Qué sería el sistema total de verdades? Algo inimaginable. Pero todo esto indica que algo tiene que estar radicalmente mal en la teoría de la coherencia.

Otra objeción que se ha elevado en contra de la teoría consiste en decir que en realidad ésta presupone a la teoría de la verdad como correspondencia, puesto que pretende ser una teoría **verdadera.** Así como está, empero, esta objeción parece fundarse en un mero juego de palabras, del cual el coherentista puede eventualmente salir airoso: lo único que éste tiene que decir es que lo que afirma es coherente con el sistema de proposiciones que él defiende. Empero, se puede parafrasear la idea de un modo que ya no le resultaría tan fácil eludir al defensor de la teoría. Lo que entonces se podría afirmar es simplemente que, en el mejor de los casos, la coherencia es una condición necesaria mas no suficiente para la verdad de una creencia o una proposición. La coherencia es una condición meramente formal, en tanto que la verdad requiere de algo más. El coherentista introduce subrepticiamente esta idea al hablar de coherencia en un sentido más amplio. Lo que el correspondentista le señala es que al hacerlo de hecho está introduciendo **otra** teoría de la verdad, a saber, la de la correspondencia.

Tal vez la resolución de la oposición radique en distinguir planos de discurso. Es cierto que a lo largo de la historia de la filosofía los defensores de ambas teorías han sostenido una lucha encarnizada, pero no es fácil sustraerse a la idea de que en el fondo la oposición en cuestión es más bien artificial, forzada, gratuita. Los coherentistas, por ejemplo, no rechazan el *slogan* predilecto de los correspondentistas, *viz.*, que las creencias son verdaderas porque corresponden a los hechos, *i.e.*, en virtud de ellos. Lo que el coherentista niega es que haya tal cosa como "los hechos", independientemente de cómo se les describa o caracterice. Habría que aceptar que la idea de los coherentistas no es tan descabellada como parece. Para ellos, lo que se llama 'hechos' son tales en un lenguaje dado. Si por 'correspondencia' se quiere decir correspondencia con hechos brutos, independientes de nuestras formas de caracterizar el mundo, de nuestros marcos conceptuales, entonces el coherentista sí rechaza la teoría de la correspondencia. Pero no tiene por qué ser así. El problema para el coherentista es: ¿cómo, sobre qué base se elige **un** sistema proposicional frente a un número infinito de ellos? Si la respuesta es: porque sólo uno de ellos es el verdadero, entonces quizá sí tendríamos que hablar de una refutación del coherentista por parte del correspondentista. Se seguiría que no puede ser nada más la coherencia lo que nos proporcionaría la naturaleza de la verdad. En todo caso, habría que reconocer que hay algo profundamente insatisfactorio en esta teoría.

La controversia entre correspondentistas y coherentistas permite entrever algo muy importante, un resultado filosóficamente decisivo, a saber, que **va a ser prácticamente imposible disponer de una única teoría de la verdad para todas las clases de proposiciones.** ¿Se sigue de lo que hemos venido diciendo que la teoría de la coherencia está, por decirlo de alguna manera, desahuciada? Pienso que no. Creo inclusive que, si se le interpreta correctamente, puede ser sumamente útil. Ahora bien

¿cuál es la interpretación correcta? Verla, en primer lugar, como una teoría general de la significatividad y, en segundo lugar, como una teoría de la verdad aplicable únicamente a cierta clase de lenguajes, a saber, los lenguajes formalizados. En el marco de las verdades formales, la teoría de la coherencia me parece sumamente convincente. Pero nada más. Quedaría por determinar si esta teoría no queda de hecho subsumida en la mucho más potente teoría semántica de la verdad, de la cual nos ocuparemos más abajo.

### *C) La teoría pragmatista*

Por razones tanto de espacio como de peso histórico, no nos detendremos mayormente en esta teoría, pero de todos modos es nuestro deber mencionarla y, aunque sea a grandes rasgos, presentarla. Como era de esperarse, esta teoría identifica a la verdad con la utilidad. Desde este punto de vista, una proposición o una creencia son verdaderas **porque** son útiles, es decir, porque son aplicables, porque gracias a ellas se puede alterar el mundo. Es precisamente en dicha utilidad que consiste la verdad.

Hay algo que de inmediato nos hace sentir simpatía por esta doctrina. Es un hecho que las creencias verdaderas son efectivas, en el sentido de que son los instrumentos correctos para manejarse en el mundo. Las creencias falsas, en este sentido, son las que tienen malas consecuencias. Por eso, las creencias verdaderas son las que "pagan", en el sentido de que son las convenientes. Pero ¿basta esto para identificar conveniencia con verdad?

Lo primero que tenemos que evitar es hacerle decir a la teoría algo que sería absurdo. La conveniencia o inconveniencia de la que hablamos no es una cuestión personal, sino un asunto social. Se trata de una creencia colectiva o, si se prefiere, de un rasgo de ciertas creencias colectivas. Por ejemplo, la creencia de que la Luna es el único satélite de la Tierra es una creencia verdadera **porque** es una creencia que físicos, poetas, astrónomos, cazadores, etc., hacen suya y la utilizan de diversa manera. Así, lo más probable es que, si un enamorado le hiciera un poema a su amada comparando su faz con la belleza del segundo satélite de la Tierra, probablemente se vería en serios problemas. Pero ¿por qué? Dejando de lado la cuestión de una posible burla, lo que pasa es que las acciones, las explicaciones, las alabanzas, las loas, etc., todas ellas basadas en la creencia de que la Tierra tiene otro satélite conducirían, de uno u otro modo (y bastante rápidamente), al fracaso. Sería por eso que son falsas.

Esto último, empero, ya no está tan claro. En primer lugar, el pragmatista no ha demostrado que es lógicamente imposible que haya verdades perfectamente inútiles. Por otra parte, en general podemos distinguir, aunque no sea de forma fija, entre propiedades contingentes y propiedades necesarias. Nuestra pregunta es: ¿es la utilidad

un rasgo contingente o necesario de la verdad? Es un hecho que es mejor tener creencias verdaderas que creencias falsas porque las primeras conducen al éxito en tanto que las segundas no, pero aquí la intuición es que el que conduzcan al éxito parece ser algo que "se deriva" de su ser verdaderas. Da la impresión de que el pragmatista está invirtiendo los roles: intuitivamente tenderíamos a decir que es porque una creencia es verdadera que resulta útil y no que es verdadera porque es útil. O sea, su utilidad se deriva de su verdad, por lo que verdad y utilidad son dos características que pueden mantenerse separadas, lógicamente por lo menos. El *quid* del asunto es: ¿por qué es útil una verdad dada? La pregunta no es tautológica. No podría responderse que porque es verdadera, porque entonces estaríamos dando vueltas en círculo: es verdadera porque es útil y es útil porque es verdadera. Eso no es ninguna aclaración de nada. Más bien, lo que habría que decir es que es útil porque de alguna manera concuerda con la realidad. Por ello, lo que el teórico de la correspondencia diría es que la teoría pragmatista simplemente **presupone** a la teoría de la correspondencia. O sea, si no se asume de uno u otro modo a esta última, entonces queda sin explicación por qué ciertas creencias son útiles y otras no. Para decidir si una creencia dada es útil o no tenemos primero que determinar si es verdadera o falsa. Se trata de dos faenas distintas. Pero si esto es cierto, entonces la teoría pragmatista de la verdad no puede estar dándonos la esencia, la naturaleza última de la verdad. Cuando mucho, recupera un rasgo de la misma. Inclusive podríamos aceptar que necesariamente toda creencia verdadera es útil (lo cual es, en el mejor de los casos, debatible. Por ejemplo ¿qué tan útil para un niño de 6 años, y en verdad para un adulto, es la creencia verdadera de que tiene cáncer y que se va a morir?), pero rechazamos que la utilidad sea la característica primordial de la verdad. Así, al igual que con la teoría de la coherencia, puede afirmarse que en la teoría pragmatista de la verdad se confunden rasgos primitivos con características derivadas de la verdad y que, en la misma medida, son igualmente erradas.

### *D) La teoría de la redundancia*

Esta teoría es interesante por diversas razones. En general, se le asocia con el gran filósofo y matemático inglés F. P. Ramsey. Preguntémonos: ¿qué dice y por qué es interesante?

La teoría de la redundancia sostiene que el predicado 'es verdadero' está de más, en el sentido de que en realidad no lo necesitamos para decir nada que no podamos decir por medio de otras palabras. Desde este punto de vista, la verdad no es una propiedad ni una relación de nada. Según esta teoría no hay nada qué descubrir o investigar en torno a la verdad. No hay misterio alguno al respecto. Para el partidario de esta teoría 'es verdad que *p*' **quiere decir** que *p* y 'es falso que *p*' **significa '~ *p*'**.

En este sentido, la noción de verdad es completamente hueca, vacía. Nadie se entera de nada más de lo que le dicen simplemente porque le digan que eso que le dicen es verdad. Desde este punto de vista, la noción de verdad sirve más bien para enfatizar, para recalcar nuestro dicho. Carece, pues, de contenido.

Claramente, la teoría de la redundancia es una teoría que "desinfla" la problemática misma de la verdad. Con ella se descarta o elimina la tarea misma de encontrar una "teoría sustancial" de la verdad. Si la teoría de la redundancia fuera acertada, semejante faena no tendría ya el menor sentido. Nótese también que esta teoría elimina el problema de qué o quienes son los portadores de verdad. Para la teoría da exactamente lo mismo que se hable de proposiciones, de creencias, de oraciones o de enunciados. En este sentido es neutral. Tampoco le afecta de qué clase de enunciados o de verdades estemos hablando, si de enunciados matemáticos, de ciencias naturales, del lenguaje coloquial, etc. La teoría ofrece uno y el mismo procedimiento para todos los casos: la cláusula 'es verdad' o 'es verdad que' sirve para que pongamos entre comillas una oración o expresión dada y nos permite aseverar lo que juzgamos para confirmar su verdad. Así, cuando alguien dice que "es verdad que la Luna gira alrededor de la Tierra" o 'la oración "la Luna gira alrededor de la Tierra" es verdadera', la teoría nos permite reducir dicha expresión a la simple enunciación explícita de que la Luna gira alrededor de la Tierra. ¡Y ya! En este sentido, se gana en simplicidad.

Por atractiva que sea, sin embargo, como era de esperarse también se han suscitado serias objeciones en contra de la teoría de la redundancia, lo cual no implica obviamente que no sean contestables. Por ejemplo, se ha objetado que hay contextos en los que la teoría es sencillamente inaplicable. Por ejemplo, la equivalencia entre '*p*' y 'es verdad que *p*' desaparece en contextos como 'Lo que Platón dijo era verdad', en los que se hace referencia al contenido de lo mucho dicho por Platón. Estamos hablando de los así llamados 'contextos indirectos' o 'referencialmente opacos'. Parecería que aquí la equivalencia entre 'es verdad que' y lo que Platón dijo no se puede establecer como lo quiere el defensor de esta teoría . Es claro, sin embargo, que la oración en cuestión se puede parafrasear como sigue:

($p$) Si Platón aseveró que $p$, entonces $p$ es verdadera,
para cualquier proposición $p$.

Una objeción parecida es la que consiste en indicar que, inclusive si aceptamos la traducción ofrecida más arriba, no se ha mostrado la pretendida "redundancia", porque lo que ahora tenemos es:

($p$) Si Platón aseveró que $p$, entonces $p$ es **verdadera**

Para responder a esta objeción se ha apelado a lo que se denomina 'pro-oraciones'. Una pro-oración es a una oración lo que un pronombre a un nombre. Por ejemplo, tenemos una expresión como

($p$') Juan tiene un burro y **le** pega

Aquí 'le' ocupa el lugar del sustantivo 'burro', puesto que es a **éste** a quien Juan le pega. Ahora bien, las pro-oraciones pueden ocupar los lugares que ocupan los pronombres y desempeñar sus roles. Tendríamos entonces, siguiendo con nuestro ejemplo:

($p$'') Si Platón aseveró que eso es el caso, entonces eso

en donde 'eso' es una pro-oración que puede usarse en lugar de cualquier oración. De este modo se elimina 'es verdadero'. Lo insatisfactorio de esta respuesta es que es un tanto artificial, pero en la medida en que no contiene errores obvios no hay fundamentos para rechazarla.

Se ha objetado también que hay ocasiones en las que la función del concepto de verdad no permite la equivalencia que el teórico de la redundancia cree que se puede establecer. Supongamos, por ejemplo, que alguien afirma 'es verdad que en ocasiones los filósofos son distraídos'. Aparentemente, el concepto de verdad aquí se aplica a un hecho, a saber, el hecho de que los filósofos son en ocasiones distraídos. Pero esta objeción no es fatal: el teórico de la redundancia puede replicar que lo que en realidad se está afirmando aquí es simplemente la verdad de la proposición 'en ocasiones los filósofos son distraídos'. Estrictamente hablando, 'es verdad que' no se aplica a los filósofos o a su ser distraídos, sino a la oración 'en ocasiones los filósofos son distraídos'. De este modo la objeción se desvanece. Otro problema para esta teoría sería que, al cuantificar, el teórico de la redundancia se estaría comprometiendo con la existencia real de algo (proposiciones, por ejemplo) y ¿no pretendía él ser neutral ontológicamente? Empero, hay manera de responder a la objeción insistiendo en que lo único que el teórico de la redundancia hace es ofrecer un esquema abstracto que vale para toda clase de aseveración, proposición, etc., y que las ontologías las ponen los filósofos del lenguaje o los metafísicos, no él. La cuantificación es un mero esquema: de qué entidades se esté hablando, eso dependerá de la teoría que se defienda. Por último, una objeción muy general es que la teoría de la redundancia sólo describe "condiciones externas" de nuestro uso de la palabra 'verdadero'. Michael Dummett, por ejemplo, sostiene que la verdad es interna al juicio, en el sentido de que aceptar un juicio es aspirar a su verdad. En este sentido, la verdad y la falsedad son a las proposiciones como ganar y perder en juegos, es decir, son intrínsecas a ellos. Por consiguiente, no sólo se nos tienen que dar los resultados, sino que de la descripción del juego tiene

que brotar lo esencial, a saber, que se jugó **para** ganarlo. Igual con los juicios: los emitimos o construimos **para** alcanzar la verdad. Si esta concepción fuera acertada, la teoría de la redundancia no sería aceptable. La respuesta del teórico de la redundancia es obvia: en el momento en que enuncio o describo el juego incorporo la idea de que se trata de ganarlo. No decimos: aquí está el juego, estas son las reglas, etc., etc. y ahora traten de ganar. ¡Jugar y jugar para ganar son lo mismo! Sólo si se demuestra que hay alguna diferencia importante entre jugar y jugar para ganar se puede refutar la posición del defensor de la teoría de la redundancia. Además, parecería que está aquí involucrada toda una teoría del lenguaje que hace de la enunciación o descripción lo esencial del lenguaje y ello es sospechoso o debatible en grado sumo.

En resumen: aunque hay algo de sumamente atractivo y convincente en la teoría de la redundancia, hay algo que también es preciso reconocer, *viz.*, que muy probablemente habrá usos legítimos del concepto de verdad de los que la teoría no podrá dar cuenta. Así, en este como en los demás casos, más que rechazar a la teoría por ser falsa, lo que se requiere es circunscribir la clase de casos para los cuales no funciona y no es explicativa, puesto que hay multitud de casos en relación con los cuales no hay nada que añadir o quitar a lo que la teoría afirma. Por lo tanto, lo realmente difícil es más bien determinar su alcance, fijar los límites de su poder explicativo. Es este un punto sobre el cual nos pronunciaremos al final del capítulo. Antes de ello, sin embargo, habremos de considerar lo que se convirtió en la posición en la teoría de la verdad más influyente del siglo XX.

### *E) La concepción semántica de la verdad*

Vamos a considerar ahora lo que podríamos llamar la 'teoría a la moda', esto es, lo que muchos e importantes filósofos consideran que es, hoy por hoy, la teoría de la verdad. Las virtudes que se le atribuyen a esta teoría, formulada por el lógico polaco Alfred Tarski, son múltiples. En particular, se le adscribe la cualidad de dar cuenta de intuiciones fundamentales en relación con la verdad, al tiempo que elimina por completo todo vestigio de misterio o de magia con que en general se le rodea. Como veremos, diversas interpretaciones de ella son posibles y no está nada claro en qué consista realmente el avance filosófico que con ella se lograría. O sea, muy probablemente dicha teoría efectivamente constituya una aportación, sólo que no es transparente en qué consista ésta. Hay desde pensadores de primera línea que sostienen que la teoría es una trivialidad completa y que no representa ningún avance hasta pensadores que sostienen que resolvió todos los problemas que plantea la verdad. En todo caso, lo que no puede negarse es que esta teoría transformó el panorama de las discusiones en torno al tema de la verdad. Hay quienes (como el mismo Tarski) la vinculan a la teoría de la corres-

pondencia e insisten en que ella sea la auténtica versión, la versión correcta de lo que Aristóteles dijo. Y hay, desde luego, quienes enfáticamente niegan tal cosa.

Antes de presentar, a grandes rasgos, la teoría de Tarski, sería bueno disponer de un trasfondo mínimo de los problemas que la inspiraron. En particular, sería bueno tener una idea de las paradojas que infectaban los trabajos de fundamentos de las matemáticas y que complicaban las investigaciones en filosofía del lenguaje. Me voy a limitar a ejemplos muy simples.

A) *La paradoja del mentiroso*. Es evidente de entrada que esta "paradoja" tiene algo que ver con la verdad, puesto que al hablar de mentiras indicamos *eo ipso* que hablamos de lo que es contrario a la verdad. ¿En qué consiste en este caso la "paradoja"? Aclaremos primero lo que son las paradojas. Una paradoja es un dilema tal que cualquiera de las respuestas que se den conduce a una contradicción o desemboca en ella. ¿Cómo se gesta la paradoja del mentiroso? En su versión clásica, se nos cuenta que Epiménides, el cretense, solía decir que todos los cretenses eran mentirosos. La pregunta aquí es: ¿es lo que decía Epiménides verdadero o falso? Veamos. Supongamos que lo que él decía era verdadero. Entonces, todo lo que los cretenses afirmaban, **incluido lo que él mismo decía**, era falso. Por lo tanto, si decía la verdad estaba mintiendo, es decir, si decía la verdad entonces decía una falsedad. Supongamos ahora que lo que él afirmaba era falso. Si era falso, entonces era verdad que era falso y, por lo tanto, lo que él decía era verdad. Así, si decía algo verdadero decía algo falso y si decía algo falso decía algo verdadero. En ambos casos desembocamos en contradicciones.

B) *La paradoja de Russell*. El que no nos preocupe mayormente en la vida cotidiana la situación provocada por la paradoja del mentiroso no quiere decir que para efectos de aclaración y comprensión no sea de fundamental importancia. El problema es que la paradoja del mentiroso no es sino una ejemplificación de una dificultad grave más general y que surge en muchos otros contextos, como los de las matemáticas, la lógica y la teoría de conjuntos. El logicismo, esto es, la escuela representada por Gottlob Frege y Bertrand Russell, es básicamente la tesis de que las matemáticas en su conjunto se definen en términos de lógica y teoría de conjuntos o clases. Lo que esto significa es que, en principio, todas las nociones pueden definirse con base en nociones de lógica y teoría de conjuntos **exclusivamente** y todas las verdades matemáticas se pueden traducir al lenguaje de la lógica, en este sentido ampliado del término. Ahora bien, la noción fundamental de las matemáticas parecería ser la de número. ¿Cómo se define 'número', según los logicistas? Fácilmente: un número es **la clase de todas las clases similares a una clase dada.** En esta definición no aparece ninguna noción aritmética, por lo que no es circular o defectuosa en ningún sentido obvio. El problema es que la noción de clase o conjunto, así nada más, crucial en la definición, genera paradojas y, por lo tanto, permite inferir absolutamente cualquier cosa. Veamos cómo.

Podemos dividir a los conjuntos en dos grandes grupos: los que son miembros de sí mismos y los que no lo son. Por ejemplo, el conjunto de los elefantes no es miembro de sí mismo, puesto que dicho conjunto no es un elefante más; en cambio, el conjunto de todas las cosas que no son coches sí es miembro de sí mismo, puesto que tampoco es un coche. Ahora bien, consideremos el conjunto de todos los conjuntos que **no** son miembros de sí mismos y preguntémonos: ¿es miembro de sí mismo? Si la respuesta es que sí, entonces no es miembro de sí mismo, puesto que estaría en la lista de los conjuntos que no son miembros de sí mismos; y a la inversa: si no es miembro de sí mismo, entonces sí está en la lista y, por lo tanto, es miembro de sí mismo. En ambos casos, tenemos una contradicción. Esta es la paradoja de Russell.

El problema con esta paradoja es que, si no se le disuelve, echa por tierra todo el programa de reconstrucción logicista, puesto que ahora resulta que la noción central que servía para definir todo en matemáticas es internamente incongruente, puesto que da lugar a paradojas, a contradicciones. Desde un punto de vista formal esto es simplemente desastroso. La solución de Russell, que anticipa en 30 años a la de Tarski, consiste en establecer una "jerarquía de tipos lógicos". Lo que esto significa es simplemente que un principio fundamental relacionado con las clases o conjuntos se tiene que modificar o limitar. Me refiero a lo que se conoce como el 'principio ingenuo de comprehensión'. De acuerdo con este principio, siempre que se tenga alguna propiedad automáticamente se determina un conjunto de elementos que la tienen. En otras palabras, se trata del principio de que toda función proposicional determina un conjunto. Es precisamente esto lo que hay que rechazar si se quiere salvar (aunque sea algo) del programa logicista y encontrar alguna salida al problema de las paradojas. No se puede, por consiguiente, seguir aceptando la idea ingenua de que toda expresión de la forma '*x* es P' determina un conjunto de objetos que satisfacen el predicado 'es P' o que tienen la propiedad P. La razón es obvia: si así fuera, entonces podríamos tener la función '*x* es miembro de sí mismo', con lo cual automáticamente generamos contradicciones. En relación con la teoría de conjuntos, lo que esto significa es que ciertas expresiones quedan proscritas. O sea, se introduce una nueva estipulación lingüística de acuerdo con la cual expresiones como '$A \in A$' se vuelven asignificativas. En el lenguaje de la teoría de conjuntos no tienen sentido. O sea, no podremos decir o preguntar si un conjunto pertenece o no a sí mismo. Eso sería violar principios fundamentales de toda teoría de conjuntos sana, como lo es, *e.g.*, el principio del círculo vicioso. Pretender usar '$A \in A$' en lógica sería como pretender usar 'f`+30'fjh$%6dhki' para decir algo en español.

Algo muy importante de todo esto es que tenemos que reconocer algo así como "niveles de lenguaje" y esta idea, como veremos, resulta fundamental en o para la teoría tarskiana. Empero, antes de seguir adelante, quiero señalar dos cosas:

a) la idea de jerarquías de lenguaje es **elaborable** o **aplicable** de manera sistemática en el contexto de los lenguajes formalizados, y
b) no se puede establecer *a priori* si las distinciones de la teoría son traspasables sin más al contexto de los lenguajes naturales.

Parte del problema es que las dificultades que engendra el concepto de verdad se plantean realmente en los contextos para los cuales no fue diseñada esta jerarquización de lenguajes y la definición de la verdad que de ella emana. Los lenguajes naturales son, como dirá Tarski, "semánticamente cerrados", es decir, justamente no respetan las jerarquías de lenguaje objeto, metalenguaje, etc., que se manejan en la teoría. Intentaremos posteriormente extraer las consecuencias de estos datos.

Originalmente, Tarski se propuso ofrecer "una definición de la verdad" en o para los lenguajes formalizados. Empero, fue tal la acogida que se le dio a su teoría que de inmediato se intentó aprovechar su definición y extenderla a toda clase de simbolismos o de lenguajes. Antes de discutir esto, empero, será conveniente exponer con fidelidad lo que Tarski mismo sostiene.

El objetivo de Tarski, dijimos, era "definir la verdad". Ya desde aquí tenemos problemas porque, estrictamente hablando y por sorprendente que resulte, no se entiende lo que Tarski quiere. O sea, yo entiendo lo que es pretender definir la **palabra** 'verdad', como entiendo lo que es querer definir la palabra 'perro', pero confieso que no tengo ni la menor idea de lo que sea definir al perro o un perro, y lo mismo vale para la verdad y para 'verdad'. Sin concederle mayor importancia a esto, recordemos que Tarski se fija a sí mismo ciertas condiciones. Su definición, sea la que sea y de lo que sea, tiene que ser, como él mismo dice, "formalmente correcta y materialmente adecuada". Que la definición en cuestión sea materialmente adecuada significa que recogerá debidamente las intuiciones pre-teóricas que tenemos en relación con la verdad. Esto también es un problema porque ¿cuáles son dichas intuiciones? ¿Las del coherentista o las del pragmatista? Como veremos, para Tarski son básicamente las del correspondentista, pero inclusive eso es debatible. En todo caso, lo que él quiere es que su definición de alguna manera encaje con las nociones usuales de verdad, para que no se le acuse de estar construyendo un concepto totalmente nuevo y artificial de verdad y que no tiene nada que ver con el que los hablantes utilizan. Por otra parte, que su definición sea formalmente correcta quiere decir por lo menos dos cosas:

a) que todas las nociones involucradas en la definición quedan definidas sin dar lugar a ambigüedad alguna y (más específicamente aún)
b) que la estructura sintáctica del lenguaje *L* cuyo predicado de verdad se quiera definir sea perfectamente clara (o sea, que estén explícitamente dadas las reglas para la formación sistemática o recursiva de las expresiones bien formadas del lenguaje).

Tarski empieza por hacer suya la idea russelliana de lenguaje objeto y metalenguaje y lo que él claramente demuestra es que la noción de verdad no pertenece al lenguaje objeto. O sea, el predicado 'verdadero' no indica una propiedad o una relación de cosas, sino que se aplica a **expresiones** del lenguaje objeto. Las expresiones a las que se aplica son, evidentemente, oraciones. No decimos de un nombre o de un predicado que es verdadero o falso. Por lo tanto, los portadores de verdad en la concepción tarskiana son en primer lugar las **oraciones.** Esto, que es decisivo para Tarski, es como bien vio Austin sumamente problemático, por no decir ininteligible. La otra noción importante que Tarski utiliza es la de nombre de **objeto**, en el sentido más amplio posible de la expresión. Esta noción queda conformada por el uso de las comillas (simples). Así, distinguimos entre Juárez, es decir, el presidente de México, y 'Juárez', esto es, el nombre de dicha persona. Lo mismo vale para las oraciones: si *p* es una proposición cualquiera, entonces '*p*' es su nombre.

Con base en lo que hemos dicho podemos construir ciertas **equivalencias.** Por ejemplo, si queremos hablar metafísicamente diremos que "es un hecho que la Ciudad de México se erige sobre lo que fue un lago". El problema con esto es, entre otras cosas, que nos compromete con cosas tan raras como los hechos, aparte de que (como ya vimos) la noción de hecho parece simplemente redundante, porque ¿qué significa eso sino simplemente que es verdad que la Ciudad de México se erige sobre lo que fue un lago? Parecería que 'hecho' y 'es verdad' son simplemente dos formas de decir lo mismo. Una ventaja de la nueva perspectiva es que nos permite desprendernos de nociones metafísicas como la de hecho, para las cuales no tenemos definiciones formalmente correctas, y remplazarlas por otras que son equivalentes, formalmente correctas y que nos permiten seguir indicando o diciendo lo mismo. En efecto, siguiendo con nuestro ejemplo, diremos que es cierto que la Ciudad de México se erige sobre lo que fue un lago (*p*), es decir, que si es verdad eso es porque en efecto la Ciudad de México se erige sobre lo que fue un lago. Esto, sin embargo, es equivalente a decir que

'*p*' es verdadera ssi *p*

Ahora bien, esto no es estrictamente lo que necesitamos porque, de acuerdo con la convención del uso de comillas, '*p*' resulta ser el **nombre** de la letra '*p*', que no es lo que queremos. Lo que queremos es poder usar una variable oracional. Lo que necesitamos es un nombre de dicha variable. Llamemos a dicho nombre '*X*'. Tendremos entonces que:

*X* es verdadera ssi *p*

Este es el famoso esquema de las **equivalencias de verdad.** Este esquema nos indica algo concerniente a **todas** las oraciones verdaderas posibles. Tarski llama a

esta teoría la 'concepción semántica de la verdad' porque, como veremos, involucra nociones que no pueden ser vistas de otro modo que como semánticas. Expliquemos esto.

Hay relaciones entre objetos y relaciones entre signos y objetos. Son éstas segundas las relaciones semánticas. Nociones semánticas importantes son, aparte de la de verdad, la de designación o nominación, la de predicación, la de definición y, evidentemente, la de **satisfacción.** Esta última es particularmente importante. Se explica recurriendo a la noción de función proposicional, esto es, una expresión que no es ni verdadera ni falsa por contener una variable libre. Ahora bien, Tarski aplica su noción de satisfacción no sólo a funciones proposicionales, sino también a oraciones, es decir, trata a las segundas como a las primeras. Así, una oración verdadera es satisfecha vacuamente o por todos los objetos o por ninguno, dependiendo de si es verdadera o falsa. Esas son las dos únicas opciones para las oraciones. Por lo tanto, podemos decir que **una oración es verdadera si es satisfecha por todos los objetos y falsa en caso contrario.** Nótese que el esquema de verdad, la "Convención V",[1] no es la definición misma de la verdad. La definición, según Tarski, se nos da cuando se nos dan todas las instanciaciones del esquema, es decir, cuando recogemos todas las proposiciones a las que el esquema implica.

¿Qué podemos concluir de lo que hasta aquí hemos dicho? Varias cosas:

a) la definición tarskiana de la verdad pretende, más que explicarnos el significado del predicado 'verdadero', hacer ver en qué consiste su utilidad y mostrar al mismo tiempo que no tiene nada de misterioso.
b) La definición tarskiana de la verdad funciona u opera realmente **sólo** en o para los lenguajes formalizados. Es una definición constructivista y recursiva de 'verdad'. Lo que nos da es una definición de 'verdad' para un lenguaje *L*.
c) Tarski demuestra que, en los lenguajes formalizados, el concepto de verdad es construible sólo como perteneciente al meta-lenguaje y que sólo así entendido se puede dar cuenta de las paradojas.

Tal vez podría sostenerse que Tarski es de hecho contradictorio cuando habla acerca de su teoría. Por una parte, él pretende hacerla pasar como filosóficamente neutra, pero también sostiene que es la formulación correcta de la teoría de la correspondencia, una vez que se ha desprovisto a ésta de todos sus elementos metafísicos. Aparentemente, no pretende estar dándonos el significado usual del predicado 'verdadero', sino más bien hacernos ver cómo funciona la noción de verdad al interior de un lenguaje

[1] En el texto en inglés hay un juego de palabras que no es traducible al español. 'Convention T' puede significar tanto 'Convención Verdad' (*truth*) como 'Convención Tarski'. Aquí opto por la versión temática de la expresión, más que por la histórica.

formal, pero lo cierto es que su "Convención V" tiene como consecuencias a todas sus instanciaciones. O sea que:

*S* es verdadera ssi *p*

en donde la oración *S* designa una oración del meta-objeto y *p* una oración del lenguaje-objeto de la teoría, el cual da una "traducción" apropiada de *S* en el lenguaje . '*S*' es, por lo tanto, un **nombre** de una oración de *L* y, por lo tanto, al estar citada o mencionada (y no usada) implica, entre otras cosas, que:

'la nieve es blanca' es verdadera si y sólo si la nieve es blanca
'el sol es una estrella' es verdadera si y sólo si el sol es una estrella
..........................................................................................................
..........................................................................................................
..........................................................................................................
y así *ad infinitum* .

La "Convención V" es la "tesis de la equivalencia", pero esto no convierte a la teoría semántica de la verdad en una variante de la teoría de la redundancia. La Convención es tan sólo una condición para la definición de 'verdadero' en un lenguaje *L*, esto es, excluye a cualquier otra definición, es decir, a las caracterizaciones de la verdad que no son formalizables. Y, por otra parte, la definición de Tarski es relativa a un lenguaje dado. Desde su perspectiva, por lo tanto, no tiene el menor sentido hablar de "la verdad", en abstracto.

Yo quisiera enfatizar ahora la conexión entre la Convención V y los lenguajes formalizados. El énfasis recae en la noción semántica de satisfacción. Un lenguaje formalizado es tal que sus expresiones son de carácter veritativo-funcional. En el cálculo de enunciados partimos de las oraciones elementales o atómicas y construimos por medio de las conectivas lógicas las oraciones moleculares. Cuando pasamos al cálculo de predicados, introducimos los cuantificadores y fijamos las reglas para su uso. Por ejemplo, que '$(\exists x)\ Fx$' es equivalente a '$Fa \vee Fb \vee Fc \vee .... \vee Fn$'. Pero ¿cómo sabemos, por ejemplo, que '*Fa*' es verdadera? Tenemos que buscar en nuestro universo de discurso un elemento que satisfaga *F*, esto es, que tenga dicha propiedad. Para determinar eso también tenemos reglas. En *L*, '*Fa* = V' si y sólo si *a* está en el conjunto de los objetos que tienen *F*. Entonces, en el marco de un lenguaje formalizado, es perfectamente sensato decir que '*Fa* = V' si y solamente si *Fa*, puesto que tenemos un universo de discurso predeterminado y estipulaciones que ponen en conexión signos con objetos del universo de discurso. Con ellas en mano sí podemos después generalizar a la manera de Tarski y llegar a su Convención T. Pero eso es

factible, entre otras razones, porque en los lenguajes formalizados no hay otra cosa que oraciones afirmativas y combinaciones entre ellas (negaciones incluidas). Son ellas las fórmulas bien formadas del lenguaje. En dichos lenguajes no hay más que axiomas, teoremas y contradicciones. Pero dichos lenguajes no contienen enunciados. ¡Casi dan ganas de decir que la noción de verdad está operando como una conectiva más! Es en pseudo-lenguajes cuyos ejes lo constituye la noción de satisfacción que su definición es viable. Pero cuando nos salimos de dichos lenguajes, la definición tarskiana resulta una auténtica bobería. Así, si entendemos lo que es la "satisfacción" entendemos lo que es la verdad, porque una oración cerrada, es decir, que no contiene variables libres, es satisfecha vacuamente por todas las asignaciones o por ninguna, dependiendo de si es verdadera o falsa. Por lo tanto:

$$\text{`}y\text{ es verdadera'} = \text{df. } (x)\ (x \text{ es una asignación} \rightarrow x \text{ satisface a } y)$$

Tarski, naturalmente, define 'satisfacción' empezando por las oraciones atómicas y pasa de ellas a las más complejas. Es la suya, como ya se indicó, una teoría recursiva de la verdad.

Esta es, a grandes rasgos, la teoría semántica de la verdad de Tarski. Ahora bien ¿qué podemos inferir de todo esto? Varias cosas, unas más interesantes que otras. Por ejemplo, Tarski muestra que la noción de verdad está de alguna manera ligada a la técnica del uso de comillas. Decimos que '*p*' es verdadera si y sólo si afirmamos que *p* y eso que afirmamos es el caso. O sea, usamos el concepto de verdad cuando eliminamos las comillas. Bien. Asimismo, se elimina la noción metafísica de hecho. Decir que es un hecho que el sol brilla no es sino decir que 'el sol brilla' es verdadero. Se hace ver también que en algún sentido el predicado de verdad es superfluo. Eso, sin embargo, no quiere decir que sea totalmente superfluo. Se le necesita para las oraciones que de hecho no están dadas, como cuando decimos que "todo lo que él dijo es verdad". En estos casos, el predicado de verdad no se aplica a una cita, sino a una variable ligada, a un pronombre, a una pro-oración. Todo esto es aceptable, pero ¿qué tan importante es filosóficamente? Yo creo que para extraer moralejas filosóficamente dignas de tomar en cuenta, debemos abordar el asunto desde otra perspectiva.

Yo creo que hay que admitir que lo que Tarski logra darnos es la lógica del concepto de verdad. Esto es excelente, pero sucede con ello lo mismo que lo que sucede con quien nos da la lógica del lenguaje natural: algo importante nos revela, pero obviamente no todo lo concerniente para entender lo que es la comunicación y cómo es ella posible. Así como es posible decir mucho más acerca del lenguaje que lo que dice la lógica, así también hay muchas más cosas qué decir en torno al concepto de verdad que lo que Tarski aclara. Debemos entender que mucho del valor que le adscribamos a la teoría de Tarski dependerá de cómo nos enfrentemos al lenguaje y a sus elemen-

tos fundamentales, esto es, las oraciones. Si nosotros de entrada adoptamos una visión formal del lenguaje, de modo que clasificamos a las proposiciones en función de su forma, si para nosotros de entrada una proposición es algo caracterizado por sus condiciones de verdad, entonces el mecanismo explicativo tarskiano de inmediato se aplicará. Aquí lo que el tarskiano tiene que demostrar es que en relación con la noción de verdad no hay otro enfoque posible que el formal. Si eso se demuestra, entonces no habría ya nada que añadir a la posición de Tarski. Pero ¿es ello así? Lo menos que podemos decir es que es discutible. Por ejemplo, aparte de objeciones de detalle que se pueden elaborar en contra de la formulación misma de la teoría, podría sugerirse que en realidad Tarski es partidario de la teoría de la correspondencia, sólo que no uno declarado sino uno vergonzante. Preguntémonos: ¿cómo explicamos la crucial noción de satisfacción? Difícilmente podría defenderse la tesis de que es una noción primitiva. Lo es en el sistema de Tarski, pero no en el lenguaje natural. Cuando intentamos describir lo que Tarski de hecho hace con su noción, lo que tenemos que decir es que la hace funcionar como la noción de correspondencia, a la que supuestamente él iba a aclarar. En realidad, lo único que él hace es formalizarla, tecnificarla, mostrar que puede someterse a un procedimiento mecánico de uso. Pero ¿es eso aclararla, explicarla? Si se dice que '*Fa*' es verdadera si y sólo si '*a*' satisface la función '*Fx*', ¿no se está diciendo que a *a* le corresponde la propiedad *F*, que embona en ella? ¿No en el fondo es la noción proposicional de correspondencia la misma que la noción nominal o predicativa de satisfacción o equivalente a ella? Y si así fuera ¿no estaría Tarski esclareciendo el concepto correspondentista de verdad por medio del concepto satisfaccionista de verdad, igualmente problemático? Y si se dice que no: ¿no es entonces la noción de satisfacción una mera trivialización de la noción de correspondencia? Yo creo que en la medida en que la teoría de Tarski ha impactado a masas de filósofos del lenguaje, la teoría no ha sido realmente puesta a prueba. Lo único que se hace es exaltar sus obvias virtudes, pero muchos interrogantes que podrían formularse, muchas dudas que espontáneamente surgen, quedan sin siquiera plantearse y mucho menos responderse.

## IV) *Conclusiones*

La complejidad del tema de la verdad se manifiesta en algo que resulta evidente, a saber, que no puede decirse que haya una teoría que dé cuenta de ella en todos los contextos y desde todas las perspectivas posibles. En verdad, yo creo que todas las teorías hasta ahora avanzadas de uno u otro modo echan luz sobre la temática. Después de todo, es innegable que la verdad es útil y la falsedad perniciosa, que las más de las veces el empleo del concepto de verdad es redundante, que en muchos contex-

tos no tiene sentido decir de enunciados aislados que son verdaderos o falsos, que por alguna oscura e inexplicable razón la noción de correspondencia es la que mejor da cuenta de nuestras intuiciones básicas en relación con la verdad y que la concepción semántica de la verdad nos da, dada una concepción formal del lenguaje, la lógica del concepto de verdad. Negar todo esto sería no aceptar la realidad de ciertos hechos. Ahora bien, lo que tal vez habría que inferir de esto es que el concepto de verdad, como tantos otros, es en el fondo un concepto de semejanzas de familia. No hay tal cosa como la "esencia de la verdad". Según nuestros intereses teóricos variará el concepto de verdad y entonces uno de ellos será más adecuado que los demás. Lo que sí podemos hacer es jerarquizar los enfoques y reconocer que algunos de ellos son más recurrentes, más útiles, más fructíferos, etc., que otros y, en la misma medida, que la teoría de la verdad asociada es mejor que las alternativas. Pero nada más. Y esto da una idea de cuán fantasmagórica puede ser la investigación filosófica y cuán ilusos quienes se imaginan estar a la caza de lo que a final de cuentas es una presa intangible e inapresable.

# 7

# VERDAD NECESARIA Y CONOCIMIENTO *A PRIORI*

## I) *Presentación*

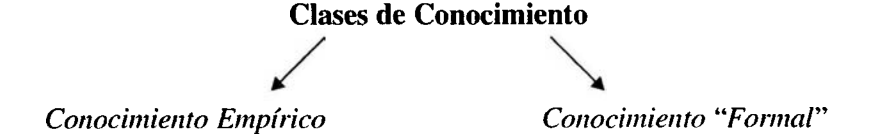
Habría tal vez que empezar por justificar por qué, si vamos a seguir hablando de la "verdad", el tema de la verdad necesaria es un capítulo aparte. El punto es que se trata de un sector relativamente autónomo de la teoría del conocimiento. Sería, por ejemplo, un error pensar que su tratamiento consiste simplemente en tratar de derivar consecuencias a partir de una teoría general de la verdad. Y hay una explicación de por qué ello no puede ser así. Nosotros ya sabemos que el concepto de verdad está incluido en el de conocimiento, es decir, el análisis de la noción de conocimiento saca a la luz al concepto de verdad. El conocimiento implica a la verdad, puesto que no tiene el menor sentido decir que se puede conocer algo falso. Ahora bien, el tema de la verdad necesaria requiere de un tratamiento especial, puesto que el conocimiento que transmite es especial. Ciertamente, el enfoque no deja de ser un tanto arbitrario: podemos hacer una clasificación de conocimientos para de allí pasar a decir que son los expresados por las diversas clases de verdades o de enunciados o de oraciones o de proposiciones, o a la inversa: podemos hacer una clasificación de verdades y decir que transmiten diferentes clases de conocimiento. En un caso, tenemos que clasificar conocimientos, en el otro enunciados o proposiciones o, eventualmente, oraciones. Nosotros intentaremos balancear nuestra presentación, intentando hacer ver que en la historia de la filosofía se ha pasado paulatinamente del primero al segundo enfoque.

Intentemos hacer nuestro primero el enfoque "cognoscitivo". La primera pregunta que nos tendríamos que hacer es: ¿cómo clasificar conocimientos? Es ésta una pregunta un tanto desconcertante. Como propuesta tentativa inicial podríamos sugerir lo siguiente:

**Clases de Conocimiento** (I)

A) Conocimiento "normal" (consuetudinario): sabemos cómo nos llamamos, dónde vivimos, etc.
B) Conocimiento del pasado
C) Conocimiento científico (de, *e.g.*, las leyes de Newton)
D) Auto-conocimiento y conocimiento por introspección
E) Conocimiento de las mentes de otros
F) Conocimiento matemático y lógico

Como clasificación inicial gruesa quizá no esté mal. Empero, lo que esta clasificación muestra es que, por general que sea, no es la última palabra al respecto, porque podemos hacer una clasificación más general aún. Por lo pronto, tendríamos:




Ahora bien, hay otra forma de clasificar las distintas clases de conocimiento. Por ejemplo, podemos pensar que hay:

*Conocimiento probable (más o menos cierto)* *Conocimiento Perfecto*

Con estas clasificaciones más o menos elementales podemos entender mucho de la historia de la filosofía y de discusiones recientes. Por ejemplo, es claro que desde hacía muchos miles de años los hombres construían, por ejemplo, palacios, edificios, puentes, etc. Pensemos, *e.g.*, en las maravillas del Mundo Antiguo (el Faro de Alejandría, el Coloso de Rodas, las Pirámides de Egipto, el Templo de Artemisa, la Estatua de Zeus Olímpico, las Jardines Colgantes de Babilonia y el Mausoleo de Halicarnaso). No obstante, por espléndidas que hayan sido estas construcciones, es seguro que innumerables personas murieron haciéndolas y que más de una vez se derrumbaron. O sea, el conocimiento humano de aquellos tiempos (en este caso de ingeniería y de todo lo que ésta implica) era efectivo, real, pero imperfecto, meramente probable. Y esta clase de conocimiento abarcaba prácticamente todo: construcciones, salud, los cielos, etc. Era, por lo tanto, natural que de pronto alguien se planteara la pregunta de si podría haber alguna clase de conocimiento superior, *i.e.*, que fuera infalible, que no incorporara fallas y que, como consecuencia, excluyera por completo la duda. En algún sentido, la teoría del conocimiento intentó ser una respuesta a esta clase de inquietud.

Hay algunos casos célebres de teorías que fueron presentadas como si incorporaran un conocimiento infalible, divino. Por ejemplo, podemos incluir la teoría platónica, tal como queda expuesta en el mito de la caverna, la metafísica de Aristóteles, la *Summa Theologica* de Santo Tomás y la *Ética* de Spinoza. El problema con todo esto es que aunque las teorías son seductoras, llenas de intuiciones y demás, lo cierto es que no vienen acompañadas de una explicación de su *status*, es decir, no contienen una aclaración, una explicación de su naturaleza. Lo que de inmediato se intuye es que en casos así no nos las habemos con teorías empíricas. El problema con esto es que siempre podría replicarse: "Está bien, el conocimiento científico es imperfecto, pero **eso** es el conocimiento humano. Lo demás es mera ilusión". A esto se podría responder que nuestra idea de conocimiento no tiene por qué quedar circunscrita empíricamente: tenemos una idea de un conocimiento superior y es justamente un conocimiento así, no científico, al que se aspira. Pero ¿podría realmente haber un conocimiento auténtico que no fuera, de uno u otro modo, científico? Muchos pensadores no titubearían en afirmar que sí hay tal cosa, *viz.*, el conocimiento filosófico. Ahora bien, uno de los grandes méritos de la filosofía lingüística fue haber mostrado que no hay tal conocimiento, que la genuina filosofía no puede ser otra cosa que una especie de terapia, un ejercicio permanente de aclaración de pensamientos, pero no una doctrina. Frente a la tesis de que hay o tiene que haber un conocimiento *a priori*, perfecto, necesario, como el que se ha intentado alcanzar, se puede señalar que por lo menos hasta el día de hoy no se nos ha proporcionado dicho conocimiento y no se han ofrecido argumentos convincentes en el sentido de que, si bien hasta ahora dicho esfuerzo ha sido un fracaso, en el futuro habrá de hallársele o elaborársele. Por lo menos hasta muy recientemente ha faltado una caracterización rigurosa y convincente de lo que sería esa supuesta clase de conocimiento a la que muchos filósofos aspiran y que han imaginado que está incorporado en sus respectivos sistemas. Pero, dejando de lado ya las consideraciones en abstracto, veamos a grandes rasgos cuál ha sido el derrotero general de la temática.

## II) *Descartes*

Aunque tiene obviamente antecesores importantes, lo cierto es que con Descartes empieza una reflexión más directa sobre este tema. Y ¿qué nos dice él al respecto?

Descartes introduce una pareja de conceptos que le sirve para "cualificar" el conocimiento real, en el sentido que se ha venido discutiendo. Me refiero, obviamente, a las nociones de **claridad** y **distinción**. Sin entrar en detalles, recordemos que para Descartes tanto **ideas** como **juicios** pueden ser claros y distintos. O sea, según él si conocemos algo con claridad y distinción, automáticamente sabemos que eso que

tenemos en la mente es verdad y que no podemos equivocarnos. Así, aunque no conozcamos múltiples cosas con claridad y distinción, de todos modos podemos decir que las conocemos. Por ejemplo: no conocemos con claridad y distinción nuestros nombres ni a nuestros padres, puesto que ciertamente **podríamos** estar equivocados. Después de todo, el Maligno podría estar burlándose de todos nosotros. No obstante, en la medida en que esas verdades se "derivan" de otras que **sí** conocemos con claridad y distinción (y que la corrección de la derivación está garantizada por Dios), podemos aceptarlas como conocimiento. Por lo pronto, aquí distinguimos dos casos de conocimiento: el imperfecto y el que cumple con las condiciones de claridad y distinción. Que yo sepa que existo y que yo sepa que Dios existe son ejemplificaciones de la segunda clase de conocimiento.

El problema con la distinción cartesiana es que no hay ni puede haber criterios objetivos de claridad y distinción. Las cualidades del conocimiento perfecto que Descartes reclama para sí son, a final de cuentas, marcas meramente subjetivas. No es ni mucho menos imposible que lo que es claro y distinto para Descartes no lo sea para alguien diferente y en caso de conflicto ¿cómo se dirimiría el dilema? La respuesta es arbitraria. Descartes no ofrece ningún mecanismo objetivo para resolverlo. Empero, para nuestros propósitos lo valioso del planteamiento cartesiano no es la respuesta, sino el hecho mismo de elaborar algo así como una jerarquía **al interior** mismo del cuerpo de verdades que conforman nuestro conocimiento. Así, si hablamos de verdades, a secas, cuando no conocemos con claridad y distinción, podremos hablar de "verdades necesarias" cuando nuestro conocimiento tiene dichas características. Esta es la conexión importante que con Descartes toma cuerpo. El punto es que Descartes trabaja la distinción que nos incumbe desde la perspectiva de los objetos de conocimiento, no de las formas de conocimiento ni de los mecanismos de argumentación.

### *III) Leibniz*

Uno de los primeros en criticar a Descartes fue Leibniz. Ahora bien, la crítica de este último echa por tierra una posición concreta, tesis particulares, pero no la distinción misma que aquí nos interesa. Y no sólo eso: Leibniz va a enriquecerla, haciéndola más sutil, más acabada. En efecto, la distinción que Leibniz traza es famosa y es la dicotomía "verdades de razón-verdades de hecho". Nuestra pregunta es: ¿cómo caracteriza Leibniz sus dos clases de verdades y qué incluye bajo cada una de esas categorías?

Las verdades de razón son para Leibniz verdades necesarias, en el sentido de que sus negaciones son auto-contradictorias. O sea, lo único que necesitamos para determinar sus valores de verdad es el principio de no contradicción y/o el principio de

identidad. De nuevo, una verdad de razón proporciona un conocimiento infalible, perfecto. En su terminología: una verdad de razón es una verdad **en todo mundo posible**. Quien mejor sistematizó y generalizó la idea original de Leibniz fue Rudolf Carnap, para quien una verdad necesaria es un enunciado verdadero en toda "descripción de estado", es decir, se trata de una proposición que resulta verdadera independientemente del significado que se asigne a sus expresiones componentes.[1] Ahora bien, en el caso de Leibniz, el problema es: ¿qué es una verdad de razón? ¿Cómo se le caracteriza? ¿Qué conocemos cuando conocemos de ese modo? Y aquí empiezan las decepciones, porque lo que Leibniz incluye bajo este pomposo rubro son lo que él llama las 'trivialidades', esto es, proposiciones de la formas como 'Si P y Q entonces P', 'P si y sólo si P', etc. O sea, para Leibniz las verdades de razón se componen, en primer lugar, de las trivialidades de la lógica y, en segundo lugar, de las definiciones y las estipulaciones lingüísticas. En particular, las verdades necesarias no son proposiciones de existencia salvo en un caso: el de Dios. Pero ¿qué derecho tenemos de hablar, en sentido estricto o propiamente, de "verdades", en el caso de convenciones lingüísticas, como por ejemplo 'todo triángulo es una figura plana de tres ángulos'? La impresión es que a las verdades meramente lingüísticas se les llama así sólo por cortesía. Para Leibniz, sólo la proposición 'Dios existe' tiene contenido y es a la vez necesaria. La idea de Leibniz es la siguiente: sólo en el caso de Dios podemos demostrar, después de haber hecho ver que Dios es posible, es decir, que el concepto de Dios no es intrínsecamente incoherente, que Dios **necesariamente** existe. Esto último se logra por medio del argumento ontológico. Así, dejando de lado el excepcional y sumamente problemático caso de la divinidad, si lo que nos interesaba era disponer de conocimientos genuinos, de conocimientos por así llamarlos 'sustanciales', acerca del mundo real, es decir, conocimientos no vacuos, la posición de Leibniz no nos es de gran ayuda. Dicho de manera brutal: su resultado es sencillamente que no hay tal cosa. En otras palabras, el conocimiento de la realidad no es nunca necesario. No hay verdades de razón al respecto. O sea, por cómodo que sea el sillón del filósofo, éste nunca encontrará por mera reflexión verdades acerca del mundo. Para conocer el mundo hay que ir a su encuentro. Ahora bien, lo que el encuentro con el mundo proporciona son precisamente verdades de hecho (científicas) y el rasgo fundamental de las verdades de hecho es que son **contingentes**. Ahora bien, 'contingente' tiene dos significados, puesto que puede aplicarse tanto a proposiciones como a seres. Así, 'contingente' puede querer decir:

a) es de un modo (verdadero), pero podría ser de otro (falso)
b) no tiene su razón de ser en sí mismo

Véase su libro *Meaning and Necessity* (Chicago: Chicago University Press, 1975).

No nos ocuparemos aquí de la cuestión de si uno de los significados del término es reducible al otro o no, esto es, si la necesidad *de re* es reducible o explicable en términos de la necesidad *de dicto*. Lo que aquí nos interesa es (a), no (b) y lo que Leibniz dice es que si *p* es una proposición contingente, y por ende significativa, ~ *p* también lo es. Pero aquí surge un problema porque ¿qué pasa con las negaciones de las proposiciones necesarias? ¿Vamos a decir que si *p* es una proposición necesariamente verdadera, entonces ~ *p* es necesariamente falsa y, por lo tanto, ininteligible? Una posición así es defendible. Por ejemplo, podría sostenerse que por ser '2 + 2 = 4' necesariamente verdadera y, por ende, inteligible, entonces '~ (2 + 2 = 4)' es incomprensible. Por mi parte, pienso que una posición así es defendible exitosamente en el terreno de las ciencias formales, pero no estoy seguro de que la proposición 'Dios no existe' sea ininteligible, que es lo que Leibniz deseaba sostener. En todo caso, algo es claro: no hay un mecanismo automático para la determinación del valor de verdad de una proposición existencial o contingente o, como Leibniz las llama, 'de hecho'. En resumen: Leibniz también reconoce que hay un conocimiento privilegiado, necesario, sólo que no es acerca del mundo. Si nos olvidamos de la proposición 'Dios existe', habría que admitir que su resultado es más bien decepcionante.

## IV) *Kant*

El siguiente gran avance en la caracterización de la verdad necesaria y de lo que hasta aquí hemos llamado 'conocimiento perfecto' se debe a Kant. Con él las cosas empiezan a aclararse. Una razón de esto último es que Kant introduce una nueva terminología y el nuevo aparato terminológico le permite efectuar más combinaciones. Ahora bien, ¿cuáles son las categorías kantianas?

Kant reconoce *ab initio* que hay por lo menos dos grupos de proposiciones: las analíticas y las sintéticas. Las primeras son necesariamente verdaderas y el modo como determinamos su valor de verdad es apelando al principio de no contradicción. O sea, la negación de una proposición analítica es una contradicción. Por lo tanto, para determinar el valor de verdad de una proposición analítica (o que resulta ser analítica) lo que hay que hacer es examinarla en sí misma. No hay necesidad de contrastarla con nada, de comprobarla o verificarla. Y ¿cómo caracteriza Kant las verdades analíticas? De dos maneras:

a) en ellas el concepto del predicado ya está contenido en el del sujeto
b) están regidas por el principio de no contradicción, esto es, su negación es una contradicción.

Las proposiciones analíticas ciertamente transmiten un conocimiento necesario sólo que, una vez más, éste es enteramente trivial. No ganamos nada si se nos dice que "si Napoleón era corso y Marx alemán, entonces Marx era alemán". Podría preguntarse: en casos así: ¿por qué o para qué hablamos en absoluto de verdades y, por ende, de conocimiento? Porque si bien las proposiciones analíticas son trivialmente verdaderas y, por consiguiente, no transmiten un conocimiento genuino, es decir, un conocimiento acerca de la realidad, sí transmiten un conocimiento de las formas del lenguaje y de formas que son útiles en los razonamientos. Sobre esto regresaremos más abajo.

En contraposición a las analíticas, las proposiciones sintéticas son aquellas en las que no hay conexión interna alguna entre lo expresado por el sujeto y lo expresado por el predicado. La idea de "síntesis" es, precisamente, la idea de una conexión establecida por nosotros, en la experiencia. Dicha conexión, empero, puede tanto darse como no darse. Por lo tanto, las proposiciones sintéticas son **contingentes**. En general, nuestro conocimiento del mundo se expresa por medio de proposiciones sintéticas.

La caracterización kantiana, como bien lo señaló Quine, tiene dos defectos obvios:

a) se limita a las proposiciones de la forma sujeto-predicado
b) recurre a la muy dudosa noción de "contenido".

Lo primero es importante, pero se trata de una crítica un tanto anacrónica. Lo que pasa es lo siguiente: en tiempos de Kant, la lógica que existía era la lógica de sujeto-predicado, esto es, la lógica aristotélica y, por lo tanto, no se contemplaba lo que se conoce como "lógica de relaciones". O sea, Kant trabajaba con esquemas de tipo *Si todo A es B y todo B es C, entonces todo A es C*. No obstante, él no habría tenido ningún problema para dar cuenta de esquemas de tipo $((P \& Q) \rightarrow ((P \rightarrow R) \& (P \rightarrow R))$. Desde su punto de vista, éstas también son, como veremos, proposiciones analíticas, sólo que no de la forma sujeto-predicado. En cuanto a la objeción de que la noción de contenido es problemática, también es factible parafrasear lo que Kant dice de modo que se desvaneciera. Por estas dos razones, aunque así como está la caracterización kantiana de analiticidad resulta inaceptable, de todos modos es en principio perfectible y sigue siendo sumamente útil.

Si todo el conocimiento fuera transmitido por proposiciones analíticas o sintéticas, Kant estaría rechazando que puede haber alguna clase de conocimiento privilegiado, superior, perfecto. No obstante, él acepta que **hay** tal cosa. Para enunciar su posición, empero, requiere de nuevas categorías. Las dos más importantes son las de *a priori* y *a posteriori*. Aquí lo que hay que decir es que hay proposiciones que transmiten un **conocimiento** *a priori* y otras que transmiten un **conocimiento** *a posteriori*. Ahora bien, la mera caracterización de 'analítico' y 'sintético' no basta para entender lo que

son el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori*. Tenemos que caracterizarlos independientemente. Veamos rápidamente qué nos dice Kant al respecto.

a) Conocimiento *a priori*. Es el conocimiento que es **lógicamente** independiente de la experiencia. Lo que esto significa es simplemente que la clase de justificación que podemos ofrecer de una proposición que transmite un conocimiento *a priori* no es empírica, no se funda o procede de la experiencia. Por ejemplo, si yo sé que vivimos en América, lo sé por experiencia y la justificación que podría ofrecer tendría que ser de corte empírico (lo leí, me lo dijeron, etc.). Pero si yo sé que 2 + 2 = 4, hay un sentido importante en el que eso **no** lo sé gracias a la experiencia. Lo aprendí, desde luego, **en** la experiencia, pero no a través de ella, por ejemplo mediante experimentos. O sea, es claro que alguien tuvo que haberme enseñado lo que significan los signos aritméticos, pero cuando quiero justificar mi conocimiento no razono enumerando casos particulares de situaciones: estos dos coches más estos dos coches suman cuatro coches y por lo tanto 2 + 2 = 4; estas dos manzanas más estas otras dos manzanas son cuatro manzanas y por lo tanto 2 + 2 = 4, y así indefinidamente. En este caso yo sé algo que de una vez por todas, para siempre, algo que, vaya a donde vaya, en el espacio y en el tiempo, tiene que ser así. No es por medio de la experiencia que se establecen verdades así. Más bien, esta clase especial de conocimiento la prefigura, la moldea. De ahí que el conocimiento *a priori* sea conocimiento **necesario.** La necesidad es una marca de lo *a priori*. Y lo que expresa un conocimiento *a priori* es una proposición necesaria.
b) Conocimiento *a posteriori*. Es el conocimiento que **sí** depende de la experiencia, es decir, el que no puede quedar establecido más que apelando a ella y, por lo tanto, depende de ella. Este conocimiento es contingente.

Retomando ahora el hilo de nuestra exposición: Kant acepta que hay conocimiento parcial, imperfecto, falible, probable, pero también insiste en que hay un conocimiento infalible, perfecto o, como él lo llama, *a priori*. Pero ¿sostiene Kant que el conocimiento *a priori* se reduce al de las verdades analíticas? O sea ¿es todo nuestro conocimiento perfecto un cuerpo de trivialidades, identidades, definiciones y tautologías? La respuesta de Kant es un claro y rotundo ‘no’. Lo que él sostiene es que también **hay** proposiciones sintéticas *a priori* y si las hay es porque transmiten un conocimiento a la vez genuino y necesario. Lo que ahora hay que preguntar es: ¿qué proposiciones tiene en mente Kant al hablar de proposiciones sintéticas *a priori*? Recordemos que debe tratarse de proposiciones que tienen un contenido genuino y que son necesarias.

Los candidatos de Kant al grado de proposiciones sintéticas *a priori* son las proposiciones de la aritmética, los axiomas de la geometría y algunos principios generales de la ciencia, como el principio de causalidad. Parecería que aquí tenemos lo que siempre habíamos ansiado: conocimiento genuino y no, por así decirlo, de segunda calidad. Hay, naturalmente, problemas insolubles en la propuesta kantiana, pero aquí me concentraré en un punto, a saber, que (al igual que con Leibniz) el éxito del programa de Kant genera una especie de frustración, puesto que el conocimiento en cuestión no es **del** mundo, sino exclusivamente **de nuestro modo de conocerlo**. O sea, no es que el mundo sea euclidiano, sino que lo tenemos que ver euclidianamente; no es que los objetos sean tales que efectivamente '2 + 2 + = 4' se les aplica con carácter de necesidad, sino que ese es nuestro modo de esquematizarlos; no es que los objetos estén objetivamente conectados por relaciones causales, sino que ese es nuestro modo de explicarnos los fenómenos; y así sucesivamente. Particularmente interesante y digno de enfatizar es la tesis kantiana de que los enunciados de la aritmética (y en general los de las matemáticas) son sintéticos.

En resumen, también Kant se adhiere a quienes sostienen que gozamos de un conocimiento especial, pero limita considerablemente su ámbito. El conocimiento sintético *a priori*, esto es, el conocimiento filosóficamente interesante, genuino y necesario, es el conocimiento de nuestra estructura cognitiva. Las verdades que lo expresan son verdades necesarias de una clase especial; son verdades sintéticas *a priori*. Todo conocimiento *a priori* requiere para su expresión de verdades necesarias no triviales.

Como era de esperarse, a partir de Kant, la problemática cambió y se fue centrando cada vez más en el terreno del lenguaje. Fue el *status* de las proposiciones lo que empezó a discutirse cada vez con más energía. Y lo que pasó fue que, desde nuevas plataformas filosóficas, el imponente sistema kantiano fue sometido a serias críticas desde muy diversas perspectivas de modo que, poco a poco, se le fue desmantelando hasta quedar casi por completo derruido. En lo que sigue pasaremos rápidamente en revista algunas posiciones importantes de pensadores que desarrollaron concepciones abiertamente contrarias a las de Kant. Nos ocuparemos brevemente de algunas ideas de Russell, del *Tractatus* y de Carnap.

### V) *Russell*

Por razones de originalidad histórica, el Russell que nos interesa es el Russell pre–wittgensteiniano, esto es, el que llega hasta los *Problemas de la Filosofía*. La posición de Russell durante este periodo es un tanto curiosa. Él reconoce toda una gama de verdades necesarias y, por lo tanto, de conocimiento *a priori*. Por ejemplo, hay

conocimiento *a priori* en el terreno de la ética, pero no porque encontremos verdades morales últimas, sino porque la ética muestra que ciertas cosas **no son posibles**. Por ejemplo, es función de la ética mostrar que no podemos derivar enunciados de valor a partir de enunciados de hechos. Pero ¿qué clase de verdad es esa? Habría un principio, digamos la "guillotina de Hume", que lo enuncia. Pero ¿qué enuncia? Una vez más, una verdad del lenguaje moral, una verdad lingüística o conceptual. Por lo tanto, Russell, como otros antes que él, acepta que hay algo así como un conocimiento privilegiado sólo que éste no es de contenido, sino meramente formal.

Con su reconstrucción de las matemáticas con base en la lógica, Russell pretende mostrar que en el fondo todas las verdades matemáticas son en el fondo verdades lógicas. Pero ¿qué es una verdad lógica? Digámoslo sin ambigüedades: Russell no dio nunca una respuesta satisfactoria a esta crucial pregunta. En todo caso, para él la lógica es una auténtica ciencia, es decir, no se compone de meras trivialidades. Desde su perspectiva, si hay verdades lógicas es porque hay hechos lógicos. No es posible, pues, que la lógica no sea **acerca** de nada. La lógica tiene un tema, un objeto de estudio, a saber, las formas lógicas, las cuales no son otra cosa que las formas de la realidad. Retomando el ejemplo del propio Russell, podemos decir que así como la zoología se ocupa de animales, la lógica se ocupa de formas y éstas son tan reales como las bestias. Russell además incluye como verdades lógicas verdades que no son analíticas, como por ejemplo los axiomas de infinitud, de reducibilidad y de elección. Por lo tanto, las proposiciones de la lógica son para Russell sintéticas, por lo menos las más importantes de ellas. Algo que es muy importante entender y destacar es que el carácter necesario de la lógica no lo ve Russell como algo meramente lingüístico. Lo necesario, en este caso de la lógica, procede de la clase de "objetos" (*viz.*, entidades abstractas) de los que se ocupa. En este sentido, con él se da un paso atrás en la discusión en torno a la verdad necesaria.

La concepción russelliana de la verdad necesaria está expuesta a criticas definitivas. No sólo se podía determinar *a priori* que el programa por él adoptado, a saber, un reconstruccionismo fuerte del todo del conocimiento científico, desarrollado sobre una base solipsista, no tenía visos de éxito, sino que nunca pudo él ofrecer una caracterización adecuada de la naturaleza de la verdad necesaria, esto es, de la verdad lógica. La que de hecho ofreció, *viz.*, que una verdad lógica es una verdad totalmente abstracta y **completamente generalizada**[2] es claramente inadecuada, como sin ambigüedades se lo hizo ver Wittgenstein en el *Tractatus*. Pero sin una concepción clara de la verdad necesaria (lógica) Russell no estaba en posición de justificar sus ambiciones de un conocimiento *a priori*, perfecto e inmutable.

[2] B. Russell, *An Introduction to Mathematical Philosophy* (Londres: Allen and Unwin, 1970), cap. XVIII.

## VI) *El Tractatus*

Con Wittgenstein la concepción russelliana de la verdad lógica como una verdad que versa sobre algo, por abstracto y raro que sea ese algo (*i.e.*, las formas lógicas) se viene abajo estrepitosamente. Wittgenstein distingue tajantemente y con claridad entre proposiciones genuinas y pseudo-proposiciones. Para él, las proposiciones de la lógica son las únicas proposiciones necesarias, pero no son otra cosa que pseudo-proposiciones. Ahora bien ¿cuál es la marca de la necesidad? Wittgenstein responde: la **tautologicidad**. Lo que él sostiene es que toda verdad necesaria en el fondo expresa una tautología y, por lo tanto, **no dice nada**. Las verdades de la lógica **muestran** algo, a saber, la estructura común del lenguaje y la realidad. ¿Qué es una tautología? Es una verdad redundante, una proposición cuyo valor de verdad puede establecerse mecánicamente, carente por completo de contenido, de información, verdadera en todo "mundo posible". Empero, Wittgenstein tiene el cuidado de disociar la noción de tautologicidad de toda noción empírica y, en particular, psicológica. Las verdades de la lógica no son verdades "de razón" ni son lo que son porque su negación sea "inconcebible". Clara y decididamente, Wittgenstein ubica lo necesario (conocimiento, proposiciones) en el terreno objetivo del lenguaje. Así como para Kant nuestro esquema conceptual es forzosamente una condición para el conocimiento, así para el *Tractatus* la lógica es la presuposición indispensable de la significación, presuposición también de eso que llamamos 'conocimiento'. Los vehículos del conocimiento son las proposiciones. Diremos entonces unas cuantas palabras acerca de ellas.

El lenguaje se descompone en signos proposicionales y éstos a su vez en nombres. Empero, propiamente hablando, las unidades lingüísticas mínimas, es decir, las que permiten que operemos lingüísticamente, son los signos proposicionales, las oraciones. En la comunicación, lo que empleamos son signos proposicionales y el resultado es la emisión de una proposición. A las proposiciones, por otra parte, Wittgenstein las caracteriza como 'retratos'. ¿De qué son retratos las proposiciones? De hechos del mundo, puesto que la única función del lenguaje que el *Tractatus* reconoce es la descripción de la realidad, la enunciación de hechos. Ahora bien, el rasgo fundamental de los retratos es su posibilidad de ser verdaderos o falsos. Toda genuina proposición tiene que poder ser verdadera o falsa. Esta es la característica de "bipolaridad" de las proposiciones.

El lenguaje, sin embargo, es una estructura sumamente compleja y que nos depara grandes sorpresas. Entre otras, permite por ejemplo que se construyan expresiones que son como las proposiciones sólo que carecen de su rasgo esencial. Hay, en efecto, expresiones que son siempre verdaderas o siempre falsas. Las primeras son las tautologías y son las verdades lógicas. Si hubiera genuino conocimiento *a priori*, conocimiento necesario de alguna faceta de la realidad, éste tendría que ser expresado por

medio de proposiciones necesarias. Pero eso que se llama 'proposición necesaria' es completamente vacua. No versa sobre nada en particular. No dice nada. Eso es justamente lo que pasa con las tautologías. Por otra parte, es obvio que la negación de una tautología, *i.e.*, de una verdad necesaria, es una contradicción, que también es necesaria, sólo que en el sentido de la falsedad. Una contradicción es necesariamente falsa. No estará de más recordar, *en passant*, que a las tautologías Wittgenstein las llama también las 'verdades analíticas'. Lo que Wittgenstein afirma es, además de novedoso interesante, pero en este caso para nuestros objetivos lo importante es tan sólo indicar que, de acuerdo con él, las "verdades necesarias", las tautologías, no son y no pueden ser genuinas proposiciones. Por lo tanto, no pueden transmitir ningún conocimiento y, *a fortiori*, ningún conocimiento necesario. Las auténticas proposiciones, que son retratos, son contingentes y, por lo tanto, no se puede determinar, por su mero examen, si el retrato es fiel o no a lo retratado. O sea, no podemos determinar su valor de verdad por un mero estudio, por así decirlo, "interno", de él. Cuando eso se puede hacer, como acontece con las tautologías, ya no podemos hablar de proposiciones y, por ende, de conocimiento.

Preguntémonos ahora: ¿qué es el conocimiento para el *Tractatus*? La respuesta es mucho más compleja de lo que podría pensarse en un primer acercamiento al libro. Por una parte, el conocimiento presupone, para su gestación y desarrollo, de una estructura lingüística fija, inalterable, la cual toma cuerpo en las tautologías y las contradicciones de la lógica. Por los cauces marcados por esta clase de expresiones fluyen las auténticas proposiciones, esto es, eso que decimos, que afirmamos, que aseveramos y que puede ser tanto verdadero como falso. La cuestión de la verdad de una proposición es una cuestión de corroboración empírica, es algo que se muestra en una concordancia ("correspondencia") inefable entre el lenguaje y la realidad. Pero obviamente sería muy ingenuo sostener que el todo del conocimiento es una mera aglomeración de proposiciones elementales. En todo caso, no es esa la posición de Wittgenstein. Para él, además de las leyes de la lógica y de las proposiciones empíricas propiamente hablando, hay otra clase de construcciones lingüísticas, a saber, las teorías científicas, las cuales son como redes por medio de las cuales podemos atrapar (mejor o peor, con mayor o menor éxito, según que tan finas sean) los hechos del mundo y ofrecer explicaciones o hacer predicciones. Pero las teorías científicas no son ni el resultado de generalizaciones o inducciones ni meras estipulaciones. Son estructuras lingüísticas regidas por los hechos del mundo sólo que indirectamente, puesto que ellas tampoco versan directamente sobre la realidad. Las teorías científicas **muestran** cómo son los hechos al mostrar que son más fácilmente atrapables por medio de unas que por medio de otras.

Desde luego que, aunque nada fácil, se pueden elevar objeciones serias en contra del *Tractatus* y, en particular, en contra de la concepción de la verdad necesaria que

defiende. De hecho, muy probablemente el Wittgenstein de la madurez habrá sido su más severo crítico. Parte de la dificultad de presentar los errores del libro es que el pensamiento de Wittgenstein está tan bien amalgamado que la crítica de un sector presupone la crítica de los restantes (*e.g.*, la filosofía del lenguaje) y obviamente eso es algo que no podemos hacer aquí. Por consiguiente, me limitaré a señalar una línea de pensamiento que es letal para la filosofía de la lógica del *Tractatus*.

Recordemos que las tautologías son expresiones cuyo valor de verdad se puede establecer hasta por medio de diagramas, es decir, hay procedimientos mecánicos de prueba para determinar si algo es una tautología o no lo es. De hecho, a Wittgenstein se debe el ingenioso mecanismo de las tablas de verdad, el 'método V–F', como él lo llamaba. Por otra parte, tampoco debería olvidarse que Wittgenstein escribió su libro en una época de florecimiento y expansión de la lógica matemática, después de haber estudiado con quien muy probablemente era el lógico más importante del momento, *i.e.*, Bertrand Russell. Reinaba, pues, un espíritu de optimismo en torno a la lógica. Todo ello, puede argüirse, hizo que Wittgenstein se pronunciara con cierta precipitación. Consideremos de nuevo el tema de las tautologías. Es cierto lo que Wittgenstein dice, sólo que lo que afirma vale exclusivamente para las verdades del cálculo proposicional, pero no para las verdades del cálculo de predicados. El gran lógico americano, Alonzo Church, demostró precisamente que no puede haber un procedimiento mecánico de prueba para las verdades de dicho cálculo. No obstante, es claro que también allí hay tautologías, por ejemplo '$(x)\ Fx \rightarrow Fa$' o '$Fa \rightarrow (\exists x)\ Fx$'. Estas son tautologías y son fácilmente demostrables, sólo que no por medio de tablas de verdad. No hay tal mecanismo para ellas. El *Tractatus*, por lo tanto, contiene un hueco considerable en su explicación de la verdad lógica y, por lo tanto, de la verdad necesaria. Ello no debería obstar, sin embargo, para que se reconociera que con él se sentaron bases sólidas para el desarrollo de la filosofía acertada de la lógica.

## VII) *Carnap*

Como se sabe, la filosofía después del *Tractatus* se "lingüistizó". Uno de los mejores exponentes de esta nueva forma de pensamiento fue, sin duda alguna, Rudolf Carnap. Así, uno de los objetivos que este último se planteó fue desarrollar teorías formales del lenguaje, no contaminadas por elementos empíricos y en las que sus respectivas sintaxis quedaran claramente exhibidas. Carnap construye lenguajes formalizados al modo como se construyen los sistemas axiomáticos en lógica. En sí mismo ello no es particularmente interesante. Lo realmente interesante filosóficamente son las implicaciones, las consecuencias, las lecciones que se pueden extraer de este trabajo meramente formal. No olvidemos, por otra parte, que una característica interesante de los

sistemas axiomáticos es que sus puntos de partida, esto es, sus axiomas son totalmente arbitrarios. Desde esta perspectiva, las leyes del lenguaje adquieren un rostro novedoso: son simplemente el resultado de convenciones lingüísticas. Cada lenguaje *L* tiene sus propios axiomas y teoremas y es en ellos que encarnan sus verdades necesarias. Es así que Carnap ofrece lo que él llama 'explicación' (*explication*) de lo que es la verdad analítica: son las verdades que se establecen atendiendo únicamente a las definiciones de los signos, lógicos y no lógicos, del lenguaje en cuestión. No hay verdades lógicas, por así llamarlas, "trans–lingüísticas". En su entusiasmo por las definiciones y la formalización, Carnap llega tan lejos que sostiene que inclusive las definiciones básicas de las ciencias empíricas son meras convenciones lingüísticas. Aquí es donde se aplica su famoso "principio de tolerancia", de acuerdo con el cual no se puede *a priori* descartar ningún sistema ni ningún principio. Lo único que se puede exigir de quien lo construye es que las definiciones sean claras y las deducciones correctas.

La posición carnapiana en relación con la verdad lógica corresponde a la de un periodo de entusiasmo desmedido por el trabajo formal. Es obvio, empero, que por exitoso que sea el enfoque sintactista de la verdad necesaria, dicho enfoque dejará siempre que desear. En realidad, parecería que quien opta por esta vía ya tiene una cierta concepción de lo que es la verdad necesaria (lógica, analítica) y lo que se hace es formalizar la intuición subyacente. Pero ésta ¿cómo se justifica? Por otra parte, es también evidente que, por bien lograda que sea la formalización, de todos modos ésta será siempre demasiado débil respecto a las conexiones que se establecen en el lenguaje natural. Habrá siempre, por ejemplo, verdades necesarias, independientemente de cómo se les quiera caracterizar, cuya simbolización formal no dará como resultado en el lenguaje *L* una verdad lógica. Esto muestra no que Carnap estuviera equivocado, sino que el alcance de sus explicaciones es mucho menor que el que él suponía. Si hay algo mal en la doctrina de Carnap es quizá la idea de que el instrumento de la formalización puede esclarecer dificultades conceptuales y de comprensión, como la de la naturaleza de la verdad necesaria.

### *VIII) Consideraciones finales*

Independientemente de que quedemos plenamente satisfechos o no con tratamientos de la verdad necesaria como los propuestos por pensadores como Carnap, parecería que hay de todos modos una moraleja general importante que es imposible no deducir: no hay conocimiento acerca del mundo que sea a la vez necesario (*a priori*) y sustancial. Si hay verdades necesarias éstas tendrán que tener, de uno u otro modo, un carácter eminentemente lingüístico y ¿qué sentido tiene llamar a reglas lingüísticas

'verdades'? Por consiguiente, es preciso abandonar de una vez por todas la ilusión de que se puede tener un conocimiento no científico (y superior al científico) de la realidad. Y en este punto convergen los pensamientos de filósofos tan distintos entre sí como lo son Kant, Quine y el segundo Wittgenstein. El primero trazó una distinción ("analítico-sintético") que los otros dos posteriormente cuestionaron y, en última instancia, rechazaron. Empero, la idea kantiana de que el conocimiento *a priori* es de nuestra estructura conceptual pudo ser rescatada, si bien para ello hubo que transmutarla y convertirla de una idea concerniente a la mente humana en una idea referente al lenguaje natural.

# 8

# ASPECTOS DE LA FILOSOFÍA DE G. E. MOORE

Vamos a examinar ahora, inevitablemente de manera un tanto superficial, algunos puntos de vista defendidos por un filósofo inglés, importante pero un tanto descuidado (injustificadamente) por los profesionales de la filosofía, *viz*., G. E. Moore. Para los efectos de este texto, lo que en primer lugar tiene que quedar claro es por qué habríamos de ocuparnos de él en absoluto. La respuesta es sencilla: Moore es, filosóficamente, muy útil, pues es el eslabón perdido que sirve de transición entre algunos de los temas hasta ahora tratados y los pronunciamientos wittgensteinianos de *Sobre la Certeza*. La conexión con el trabajo de Wittgenstein es fundamentalmente la siguiente: algunos de los problemas de la teoría del conocimiento tradicional (en especial los relacionados con el escepticismo, en particular respecto al mundo externo) son enfrentados y supuestamente respondidos por Moore, pero Wittgenstein refuta a Moore o, mejor dicho, le hace ver que la forma como él aborda e intenta dar cuenta de los problemas es radicalmente errada. La situación que prevalece entre el escéptico, Moore y Wittgenstein es paralela a la que vale en filosofía de la religión entre un creyente, un ateo y un agnóstico o, quizá mejor, entre un teísta, un anti-teísta y un anti-realista. Aunque ocupando posiciones diferentes, de todos modos Moore y el escéptico parecen estar en un mismo plano en el sentido de que comparten ciertas premisas, ciertas tesis. Lo que Wittgenstein va a intentar hacer ver es mostrar que **ambos** están equivocados, que la discusión en la que ambos toman parte carece de sentido. No obstante, inclusive si el tratamiento del escepticismo por parte de Moore es errado, de todos modos es innegable que con él se da un gran paso hacia adelante en cuanto al modo de enfocar y tratar los problemas. Puede, pues, afirmarse que, de alguna manera, Moore coopera en la preparación del camino para la gran contribución wittgensteiniana.

Antes de reconstruir algunas tesis de Moore contenidas en los célebres artículos "Una Defensa del Sentido Común" y "Prueba del Mundo Externo", que son sus ensayos en los que nos concentraremos, sería conveniente hacer algunas aclaraciones generales.

Moore es un filósofo que discute con filósofos, no con científicos. Lo que a él le importa es aclarar el **significado** de afirmaciones filosóficas que él encuentra problemáticas. En particular, son problemáticas todas las afirmaciones escépticas. Éstas son o constituyen el material de análisis para él. Su análisis recaerá, por lo tanto, sobre afirmaciones de filósofos en las que se empleen verbos como 'creer', 'conocer', 'saber' o 'dudar'. A diferencia de Wittgenstein, Moore no piensa que el uso filosófico del lenguaje sea *per se* un uso pervertido y, por consiguiente, que las aseveraciones filosóficas sean sinsentidos. De lo que él si está convencido, en cambio, es de que la gran mayoría de las afirmaciones hechas por los filósofos son **falsas**. Es el hecho de que Moore sea muy suspicaz respecto de las teorías filosóficas y el de que su análisis sea básicamente de orden lógico-lingüístico lo que lo convierten en uno de los grandes iniciadores y representantes de la escuela analítica. Por lo tanto, es de particular importancia para nosotros tratar de entender su **método**, inclusive si Moore no dio de éste ninguna formulación clara y precisa. Cuando se habla de análisis filosófico, se alude simultáneamente a diversas técnicas. Está, desde luego, la técnica del análisis lógico, perfectamente ejemplificada en la Teoría de las Descripciones. Empero, no es la única. Otra variante de análisis filosófico es precisamente la de Moore, que es un examen de los significados de las expresiones del lenguaje usual y de sus implicaciones. De particular interés es, como veremos, el contraste de los métodos de Moore y de Wittgenstein, porque aunque son muy parecidos no son idénticos. Independientemente de ello, no está de más insistir en que para nosotros, los hispanohablantes, sería de gran utilidad asimilar dichos métodos de análisis y de emplearlos en nuestro idioma para enfrentar los problemas filosóficos tal como nosotros mismos nos los planteamos. Naturalmente, la idea misma de análisis filosófico acarrea consigo la idea de que algo está profunda, radicalmente mal en los planteamientos filosóficos usuales.

Es importante, antes que nada, tratar de entender qué clase de cosa pretende Moore efectuar. Él considera, primero, que una gran cantidad de aseveraciones filosóficas son realmente aberraciones, no en el sentido de que son ininteligibles, sino en el sentido de que son patentemente falsas. Son aberraciones cognitivas, no lingüísticas. Su proyecto consiste en tratar de mostrar por qué lo son. Aquí hay, como veremos, una diferencia esencial con Wittgenstein, puesto que para este último la meta no es refutar a nadie, sino eliminar confusiones, esclarecer el pensamiento, deshacer nudos conceptuales. En segundo lugar, Moore piensa que lo que llamará la 'concepción del mundo del sentido común' es básicamente verdadera y que **es por medio de ella** que se pueden refutar tesis filosóficas. O sea, de acuerdo con él una buena razón para rechazar alguna tesis filosófica descabellada, como la de que el tiempo es irreal o que no hay mundo externo, es precisamente mostrando que entra en conflicto con el sentido común. Desde la perspectiva de Moore, casi cualquier teoría filosófica es una construcción contraria al sentido común. Esto es original e interesante sólo que, como veremos, lo menos que puede decirse de la posición de Moore es que es ambigua, y en

el fondo incoherente. Por ejemplo, él no va a poder sustraerse a la idea russelliana de *sense-data*, que es todo menos una idea del sentido común. Pero antes de criticarlo consideremos rápidamente la posición general de Moore y veamos cómo procede en los dos artículos mencionados.

Dado que no forma parte de nuestro proyecto efectuar un estudio minucioso del pensamiento de Moore, no tenemos por qué seguir en la exposición el orden expositivo de sus ensayos ni reconstruirlos y exponerlos en detalle. Para nuestros objetivos, lo que importa es ante todo recuperar sus principales ideas. Para ello, lo primero que hay que hacer es traer a la memoria una sugerente distinción que él traza. Me refiero a la distinción entre **conocer el significado de una expresión** y **conocer o saber lo que significa**. El significado es algo que todo hablante normal aprehende, capta, usa. Aquí el fenómeno curioso es que eso que el hablante manipula es al mismo tiempo algo que no puede expresar ni explicar. O sea, lo que los hablantes o usuarios normales del lenguaje no están capacitados para ofrecer es un **análisis correcto del significado**. Obviamente son dos cosas diferentes. Esto coincide, dicho sea de paso, con la posición de Wittgenstein, para quien una cosa es emplear palabras en concordancia con un sistema de reglas y otra tener una representación perspicua de dicho sistema. En todo caso, la distinción en cuestión le permite a Moore ofrecer una serie de verdades que, en su sentido normal, todos comprendemos y de las que él puede decir, en su sentido normal, que él **conoce** o **sabe**, aunque también reconocerá que no tiene nada de sencillo esclarecer su significado. Hacerlo es función del filósofo. O sea, a éste corresponde aclararle al usuario lo que realmente quiere decir cuando emplea tales o cuales expresiones. Esto no es tan extraño como podría parecer a primera vista. En verdad, lo menos razonable que se podría hacer sería exigir del hablante que se convirtiera en un rastreador de reglas de uso.

La idea de sentido común es una pieza fundamental en la filosofía de Moore. Para él, el sentido común está constituido por un número indeterminado de creencias. Empero, antes de ilustrar lo que es el sentido común enumerando algunas de ellas, es conveniente tener una idea de cómo reconocemos si determinada afirmación es o no la expresión de una creencia de sentido común. En otras palabras, ¿hay criterios de o para el sentido común?[1] Dispersos en sus escritos, Moore proporciona varios, entre los cuales encontramos por lo menos a los siguientes:

*a)* ***Aceptación universal***. En este caso la idea es que si la abrumadora mayoría de la gente acepta una creencia o una proposición determinada, entonces esa creencia o proposición **es** del sentido común y, por lo tanto, también es verdadera. La idea de fondo es simplemente que no puede ser que todo mundo esté sistemáticamente equivocado, que es lo que tranquilamente el escéptico asume. Ahora bien, la posi-

[1] Para esto que sigue me serví de la excelente reconstrucción que del pensamiento de Moore hace Alan R. White en su *G.E. Moore. A Critical Exposition* (Oxford. Blackwell, 1958).

ción de Moore no es del todo clara, porque Moore parece identificar el sentido común con el conocimiento común, y eso es debatible.[2] Si así fuera, Moore estaría en dificultades, porque podrían ofrecerse casos problema. Es, *e.g.*, un hecho que la población del mundo ha hecho suyas creencias, como por ejemplo la de que la Tierra es plana o la de que el cielo es azul, que de hecho son falsas. De esto se seguiría que el sentido común incorpora o puede incorporar creencias falsas, con lo cual quedaría bloqueada la pretensión de Moore de que si una creencia es de sentido común, entonces automáticamente es verdadera. No obstante, podríamos argüir que esta condición es necesaria mas no suficiente, con lo cual la presión sobre la posición de Moore cede considerablemente. Por otra parte, si Moore adoptara una perspectiva histórica, no tendría mayores problemas con esta clase de contra-ejemplos. Como veremos en la segunda parte y sin que ello reste méritos al planteamiento de Moore, Wittgenstein da cuenta mucho más lúcidamente de este fenómeno consistente en aceptar con firmeza ciertas creencias que, no obstante, con el tiempo se van modificando.

***b) Aceptación compulsiva***. Según Moore, una creencia de sentido común no es "negociable", no nada más está allí pero podría no estar. Más bien, su idea es que no hay manera de evitarla. De nuevo, esto por sí solo no es una garantía de que creencias así sean verdaderas. Por ejemplo, durante mucho tiempo la creencia en la existencia de Dios (como en nuestros tiempos la creencia en la bondad de la democracia) era una creencia insustituible, un pilar en el sistema general de creencias. Empero, ello no implica que fuera verdadera, por más que así se le considerara. Que una creencia sea asumida acríticamente y con mucha fuerza por la totalidad de la población no es una prueba de su verdad. Sin embargo, debemos una vez más tener presente que lo que Moore proporciona son criterios que adquieren toda su fuerza cuando se les considera conjuntamente, no cuando se les toma en forma individual o aislada.

***c) Auto-evidencia***. Moore sostiene que las creencias del sentido común son evidentemente verdaderas. Una manera de mostrar esto es señalando que de hecho nadie las rechaza. El sentido común es precisamente el mecanismo que nos permite dividir las creencias en razonables y no razonables. Por lo tanto, no es algo que pueda ser cuestionado por alguna creencia que él mismo clasificó como irracional o como insensata. En todo caso, una creencia del sentido común sólo podría ser rechazada y sustituida por otra del sentido común.

***d) Imposibilidad de refutar creencias del sentido común***. En este punto cabría apuntar a un cierto dogmatismo por parte de Moore: éste sostiene que si se

[2] Quizá sea éste el momento de señalar que es discutible que el sentido común se componga de creencias. Véase a este respecto el artículo de N. Malcolm, "Moore and Ordinary Language" en *The Philosophy of G. E. Moore*. Editado por P. A. Schilpp (Chicago/Evanston: Northwestern University Press, 19 ), vol. I, pp. 345-68.

rechazan creencias del sentido común, automáticamente sabemos que lo que se dice es **falso**. Basta saber que son del sentido común para saber que las creencias en cuestión son verdaderas. Esto presenta las apariencias, primero, de falsedad y, segundo, de ser una inmensa petición de principio. No obstante, lo que Moore parece querer indicar son más bien los límites de la justificación de creencias. Su posición es que más allá de lo dictado por el sentido común, no tiene sentido ir.

*e)* ***Criterios de inconsistencia***. Moore muestra que cuando se pone en cuestión el sentido común, lo que sucede es que se presupone la verdad (o parte de la verdad) de lo que se quiere refutar. O sea, siempre se presupone alguna verdad del sentido común cuando lo que se quiere es refutar o rechazar otra verdad del sentido común. De ahí que cualquier tesis filosófica que entre en conflicto con el sentido común tiene que formar parte de un conjunto inconsistente de creencias. Además, y esto es algo en lo que Wittgenstein también insistirá, cuando se pretende rechazar alguna creencia del sentido común se asumen o se proponen, implícita o explícitamente, verdades que son intrínsecamente menos plausibles que las que se quiere refutar. Por último, vale la pena señalar que la creencia del sentido común que se quiere cuestionar es consistente con otras cosas que el adversario filosófico también quiere o necesita sostener. Lo que Moore sostiene, por consiguiente, es que de hecho no hay escapatoria del sentido común.

Es importante entender que una afirmación queda justificada cuando se muestra que fue inferida **correctamente** a partir de premisas que sabemos que **son** verdaderas. Pero ¿cómo podría exigirse lo mismo de nuestras premisas? Necesitaríamos constantemente nuevos argumentos con nuevas premisas y nuevos argumentos para estas nuevas premisas y así *ad infinitum*. Obviamente, no es la forma de justificar nuestras creencias. Por lo tanto, debe haber creencias que son aceptadas como verdaderas **en forma inmediata**, porque intuitivamente son tan aceptables como inaceptables sus respectivas negaciones. Eso es lo que acontece con las creencias del sentido común.

Ahora sí estamos en posición de pasar a enumerar algunas creencias particulares y clases de creencias que, según Moore, conforman la visión del mundo del sentido común. Es bien sabido que él inicia a su famoso artículo sobre el sentido común enunciando una serie de proposiciones que él dice **conocer**, en el sentido más estricto de la palabra y que son tales que, si tiene razón, demuestran que el escéptico está completamente equivocado. Así, Moore sostiene que él **sabe con toda certeza**, entre otras cosas, que hay un cuerpo humano vivo que es el de él, que no ha existido desde siempre, que desde que nació no se ha alejado mayormente de la superficie de la Tierra, que hay multitud de objetos tridimensionales con los que su cuerpo ha mantenido relaciones espaciales y con los que de diverso modo ha entrado en contacto, que

la Tierra existía desde antes de que él naciera, que muchos humanos han muerto y nacido desde entonces, que ha tenido y sigue teniendo experiencias de diversa índole, que ha observado cuerpos y "hechos" acerca de ellos, como que algo está entre otros dos objetos, una cosa es más pesada que otra, etc., que ha tenido creencias, deseos, voliciones, actitudes proposicionales, que ha pensado en objetos imaginarios, que otros cuerpos han sido o son cuerpos de personas que, por consiguiente, también han tenido experiencias como él. De todo eso y de cosas **como esas** Moore dice que **sabe** que son como dice que son y que si efectivamente lo sabe es porque dichas proposiciones son **verdaderas**. Y él usa 'verdaderas' en el sentido usual, esto es, en el sentido de que ellas mismas son **completamente** verdaderas.

Esto último quizá requiera un recordatorio. Moore, como dije, discute con filósofos. Él es, como Wittgenstein (aunque con muchísimo menos contundencia) un "antifilósofo". Ahora bien ¿contra quién o contra qué tesis filosófica va dirigida la idea de que las creencias del sentido común son "completamente verdaderas"? ¿No es acaso éste un ejemplo típico de hombre de paja, *i.e.*, una construcción artificial de un adversario meramente imaginario y aderezado solamente para permitirle a uno presentar y desarrollar mejor sus ideas? La respuesta es que no. La verdad es que, por diversas razones y con objetivos distintos en mente, representantes de escuelas filosóficas opuestas, como la platónica y la empirista, han puesto en entredicho una o varias de las creencias de sentido común que Moore se propone defender. No olvidemos, además, que Moore pretende saber más que eso que le concierne a él mismo: él dice saber también que otros saben de sí mismos lo que él sabe de él mismo respecto a sus experiencias, tanto corpóreas como mentales. O sea, Moore **sabe** que cada uno de nosotros **sabe** lo que él **sabe** con relación a sí mismo. Podemos preguntar: ¿son también esas creencias del sentido común? Parecería que, si aplicamos los criterios mencionados más arriba, la respuesta tiene que ser afirmativa.

Quizá ya no resulte indispensable preguntar: ¿por qué o para qué nos dice Moore semejantes trivialidades?, ya que la respuesta sería tan clara como redundante: muchos filósofos de renombre han puesto en duda la verdad de dichas aseveraciones, enunciados o proposiciones, y es objetivo de Moore **refutarlos**. Ejemplos de pensadores así no faltan: Descartes, Hume, Mill, Russell, Hegel, Meinong, Husserl, por no citar más que unos cuantos. Ahora bien, Moore agrupa a los filósofos en cuestión en dos grandes conjuntos:

A) aquellos que sostienen que **ninguna** de las proposiciones de las **clases** mencionadas por él es verdadera y, por lo tanto, que ninguna de ellas puede ser **conocida**.
B) Aquellos que sostienen no que ninguna de esas proposiciones es verdadera, sino tan sólo que los humanos **no pueden saber con toda certeza** que lo son, es

decir, que por lo menos algunas de las proposiciones consideradas por Moore son indemostrables. Dichos filósofos afirmarían que las proposiciones "problemáticas" **pueden** ser verdaderas pero que, si lo son, no lo sabemos.

Moore se va a enfrentar a ambos grupos de pensadores y es de su discusión con ellos que, poco a poco, se irá despejando lo que es su concepción del conocimiento. Consideremos sus argumentos en el mismo orden.

*Contra* (A). Aquí están en juego creencias como, *e.g.*, la creencia en la existencia de objetos materiales. Ahora bien, una **condición** para que proposiciones como las mencionadas más arriba sean verdaderas es que algunos **objetos materiales** hayan existido y que hayan mantenido entre sí **relaciones espaciales**. Esto es evidente: para que la proposición 'nunca he estado en la Luna' pueda ser verdadera, **tiene** que ser **verdad** que **hay** tal cosa como la Tierra, la Luna, que estén a una distancia de hecho inalcanzable por mí (más o menos 7 minutos luz una de la otra), que mi cuerpo no resistiría un viaje por el espacio sideral, etc. O sea, la proposición en cuestión **implica** tanto la realidad de los objetos materiales como la del espacio. Obviamente, la pregunta aquí es: ¿qué sentido de 'implicar' está manejando Moore? El sentido de 'implicación formal' de acuerdo con el cual si *A* implica *B*, entonces **no es posible** que *A* sea verdadera y *B* falsa. En este caso, no podría suceder que fuera verdadero que nunca he estado en la Luna y que no fuera verdadero que hay el objeto material llamado 'Luna'. Otras clases de proposiciones que Moore sostiene que **conoce** con certeza tienen otras implicaciones semejantes. Implican, por ejemplo, proposiciones como 'hay objetos materiales', 'el pasado es real', 'tengo pensamientos y sentimientos', etc. Así, si aceptamos que es verdad que nunca he estado en la Luna, tendremos que aceptar que hay ciertos objetos materiales, entre los cuales hay uno llamado 'Luna'. Ahora bien, la posición del escéptico se puede radicalizar y éste podría presionar aún más defendiendo la tesis de que realmente él ni siquiera sabe si ha estado en la Luna o no. Pero ¿es esto defendible? ¿Qué clase de afirmación es esa? Recuérdese que para Moore las proposiciones implicadas (*e.g.*, "hay objetos materiales") son mucho menos claras en sentido o significado que las proposiciones conocidas ("Nunca he estado en la Luna"). Moore pasa al ataque y sostiene que:

a) si realmente ninguna de las proposiciones que él defiende fuera verdadera, ningún filósofo habría existido o existiría y, por lo tanto, nadie habría sostenido alguna vez que no son verdaderas. Aquí la estrategia de Moore consiste en aplicar a quienes niegan la verdad de las proposiciones que Moore dice conocer implicaciones de las proposiciones que rechazan y que ellos mismos requieren para formular sus tesis. Pero si su estrategia es acertada, se tiene entonces que aceptar que los filósofos que de una u otra manera han negado las proposiciones

de las clases mencionadas por Moore quedan **refutados**. Aquí la duda es: ¿es válido el procedimiento de Moore? *Prima facie* es inobjetable.

b) Moore objeta que nadie ha sido **consistente** en su rechazo de las creencias como las mencionadas más arriba. O sea, unos rechazan algunas, otros otras, pero **nadie rechaza todas**. Según Moore, por lo tanto, los filósofos son incoherentes. Para Moore, el sentido común es o conforma un cuerpo complejo de creencias tal que se le acepta o se le rechaza *in toto*. Esto es probablemente un error, pero para entender por qué habremos de esperar a exponer lo que Wittgenstein tiene que decir al respecto. En todo caso, para que Moore establezca su posición se requiere mostrar que las proposiciones que él menciona están lógicamente ligadas y eso es algo que él no puede demostrar *a priori*, sino que tiene que hacer ver a través de análisis concretos de creencias particulares.

c) Hay quienes han sostenido que las proposiciones en cuestión implican (en el sentido de 'dan lugar a') proposiciones incompatibles y que, por lo tanto, son falsas. La respuesta de Moore es que si son verdaderas (como se supone que son), entonces no pueden implicar falsedades. Este argumento, así como está, es simplemente la negación de la acusación. De nuevo, se tiene que especificar qué proposiciones están supuestamente implicadas por las creencias defendidas por Moore. No hay mecanismos abstractos, mecánicos para determinar quién tiene razón.

d) Moore sostiene no que la posición de quienes niegan sus proposiciones sea intrínsecamente contradictoria, sino simplemente y ante todo que es falsa. Obsérvese que Moore admite que no es lógicamente imposible que no hubiera tiempo o mundo o conciencia. Lo único que dice es que de hecho los hay y que, por lo tanto, lo que esos filósofos dicen es **falso**. Esto sugiere que hay fisuras serias en el pensamiento de Moore.

*Contra* (B). Se trata de una versión menos radical que (A) y, por ende, auto-contradictoria. El énfasis aquí recae sobre el contraste "saber-creer": Moore asume, con el escéptico, que en relación con la existencia de cosas fuera de nosotros partimos de una mera creencia y que para llegar al conocimiento tenemos que establecerla por medio de pruebas. La objeción de Moore no deja de ser sorprendente: él afirma que esos filósofos reconocen que estas creencias son creencias del **sentido común** y que, **por lo tanto**, deberían haber admitido automáticamente que son verdaderas. Al no hacerlo se contradicen. Aquí lo notable es que Moore deja escapar una línea crucial de crítica al no fijarse en cuestiones de significación más que en la medida en que éstas le sirven para debatir tesis epistemológicas, en el sentido tradicional de la expresión. Esto es algo en relación con lo cual Wittgenstein mostrará ser mucho más pertinaz y efectivo.

En el núcleo de la argumentación de Moore está su genuina convicción de que él realmente **sabe** que las proposiciones de tipo "hay objetos materiales" son totalmente verdaderas y que las conoce con certeza. O sea, él confiesa una y otra vez que no tiene dudas al respecto. El problema para nosotros aquí es: ¿qué clase de argumento es este? ¿Nos importa acaso la psique de Moore, su estado mental de seguridad, y no es más bien lo que buscamos una refutación filosófica, es decir (en este contexto), enteramente impersonal? Parte de la debilidad de su posición radica en que él admite que **conocemos** todas sus proposiciones a pesar de que **no sabemos** decir cómo es que llegamos a conocerlas, es decir, sobre qué bases. Por ello, aunque quizá estrictamente hablando su posición no sea contradictoria, de todos modos su argumentación es débil, en parte porque los mecanismos de prueba de los que él se va a valer también serán cuestionados por sus adversarios filosóficos.

Moore, como ya se dijo, denomina a su posición la "Concepción del Mundo del Sentido Común". Un rasgo importante de dicha concepción es que se trata de un conglomerado de creencias tal que se sostienen unas a otras. Esto es interesante, porque apunta y atenta directamente en contra de una concepción clásica, esto es, del **fundacionalismo** epistemológico. Contrariamente a lo sostenido por pensadores como Descartes y Russell, la visión correcta del conocimiento no es de tipo piramidal. Es falso que haya y que tenga que haber algunas creencias básicas, incorregibles, inatacables, *a priori*, eternas, etc., sólo sobre las cuales pueden erigirse las restantes. Y Moore sostiene que la concepción del mundo del sentido común es **totalmente** verdadera. Los dos rasgos de dicha concepción que más le interesa a Moore destacar son:

a) Sus elementos (*i.e.*, ciertas creencias) son verdaderos.
b) Si **sabemos** que lo que examinamos es un elemento de la concepción del mundo del sentido común, automáticamente **sabemos** que es verdadero. Es contradictorio sostener que **sabemos** que es elemento del sentido común y rechazarlo como falso.

Moore intenta refutar ciertas posiciones idealistas clásicas. Como ya se explicó, el idealismo es la tesis de que la realidad está atrapada en o por la mente, puesto que no tiene el menor sentido hablar de realidades a las que no tenemos un acceso cognitivo. Un resultado de esta posición es que los objetos del mundo externo pierden su objetividad (aunque quizá no su independencia). Parecería entonces que para que sean reales tienen que haber sido pensados. De acuerdo con Moore, sin embargo, no hay suficientemente buenas razones para pensar que los hechos físicos (en el sentido usual de la expresión) son lógica o causalmente dependientes de algún hecho mental. Veamos cómo articula Moore su posición.

'Hecho físico' queda definido por enumeración. Hechos físicos son, *e.g.*, que hay un oso panda en el zoológico, que ha llovido intensamente en los últimos días, que hay tales o cuales libros en determinado estante, etc. Qué tengan en común muchos hechos en virtud de lo cual son llamados 'físicos' es algo que Moore admite que no es capaz de esclarecer. Por 'hecho mental', en cambio, entiende cosas como hechos de la conciencia, de percepción, actitudes proposicionales y cosas como esas. No obstante, Moore niega que haya una propiedad intrínseca en virtud de la cual haya tal cosa como la conciencia. El punto involucra sutilezas. Para convencernos de que puede demostrar que no hay buenas razones para pensar que **todo** hecho físico es **dependiente lógicamente** de algún hecho mental, Moore apela a la noción de **implicación lógica**: lógicamente, un hecho *A* depende de otro, *B*, siempre que si *A* se da también *B* se da. O sea, no podría haberse dado el caso de que se diera el hecho *A* sin que se diera el hecho *B*. En este sentido, es simplemente falso que para que se dieran muchos hechos físicos era necesario que se dieran ciertos hechos mentales. Por ejemplo, es perfectamente **posible** que llueva en un lugar del desierto en donde no hay nadie y que, por lo tanto, nadie esté consciente del hecho físico de que llueve. La misma estrategia sirve para demostrar que los hechos físicos **no** son **causalmente dependientes** de hechos mentales: lo que hay que hacer ver es sencillamente que hay hechos físicos que se habrían dado aunque ciertos hechos mentales no se hubieran dado. Es obvio, siguiendo con nuestro ejemplo que las causas que dieron lugar a la lluvia en el desierto no son de carácter mental y, por consiguiente, pueden darse o no con total independencia de que nosotros las pensemos.

Me parece interesante indicar que Moore niega que forme parte del sentido común, esto es, que haya buenas razones para defender la idea de que Dios existe. De acuerdo con él, la creencia en Dios no forma parte de la concepción del mundo del sentido común. Podemos adivinar su argumento: no se trata de una creencia de aceptación universal, no es compulsiva o ineludible. Tampoco forma parte de dicha concepción la idea de que sobrevivimos a la muerte. En oposición a Moore, pienso que la creencia de que Dios existe sí forma parte de la concepción del mundo del sentido común. Sin embargo, no podemos considerar este interesante tema aquí, pues ello nos llevaría demasiado lejos de nuestros derroteros.[3]

Según Moore, no hay problemas cognoscitivos respecto a la verdad de las creencias del sentido común. Lo problemático es más bien su análisis, la exhibición de su significado. Moore insiste en que prácticamente nadie ha explicado lo que significan expresiones como 'hay objetos materiales'. Según él, cómo se analizan proposiciones de esa clase depende de cómo se analicen otras más simples. Moore sostiene, en

[3] Para una discusión detallada de este tema, véase mi libro *Nuevos Ensayos de Filosofía de la Religión* (México: Ciencia y Cultura Latinoamericanas, 2000).

efecto, que no se puede entender el análisis de 'hay objetos materiales' mientras no se entienda el de enunciados como 'esto es una pelota roja'. Así, él procede como sigue: de 'hay objetos materiales' pasamos a cosas como 'la pelota es roja', la cual se analiza en, por lo menos, 'esto es una pelota' y 'esto es rojo'. Pero cómo se analice 'esto es una pelota' es algo que su propio planteamiento le impide entender. Su análisis lo lleva al siguiente resultado:

a) siempre que uso una expresión como 'eso es una pelota' están involucrados *sense-data*, que son acerca de lo cual versan las proposiciones.
b) Lo que juzgamos que es verdad acerca del *sense-datum* de que se trate no es que **ello** sea una pelota, un perro, etc.

Aquí Moore parece confundir o mezclar dos órdenes diferentes: una cosa es el orden de gestación y causal, y otro es el orden lógico. No tienen por qué coincidir y de hecho las más de las veces no lo hacen. Por otra parte, y más en general, se puede sostener que la introducción de *sense-data* vuelve semi-absurdo todo el planteamiento de Moore. Al aceptar la existencia de los *sense-data*, Moore se vuelve simplemente inconsistente, porque '*sense-data*' no es una palabra del lenguaje natural ni una noción del sentido común. Lo que los filósofos intentan expresar por medio de términos técnicos como *sense-data* lo dice el hablante normal mediante construcciones complejas del lenguaje natural. El hablante normal no requiere de la noción de *sense-data*: puede hablar de apariencias, de imágenes, de espejismos, de reflejos, etc., sin comprometerse ni con entidades dudosas, como los *sense-data*, ni con tesis filosóficas desconcertantes y probablemente falsas, como la de que siempre percibimos *sense-data*. En cambio, para Moore éstos **son** partes de las superficies de las cosas que uno percibe. Nada más alejado del sentido común que una concepción como esta la cual, dicho sea de paso, conduce a enredos sin fin. En todo caso, lo que vale la pena retener del análisis de Moore es que, según él, no percibimos directamente los objetos materiales, sino algo que los representa en la mente. Aquí Moore se nos aparece como totalmente incongruente.

Consideremos rápidamente el artículo "Prueba de un Mundo Externo", tratando de no perdernos en los embrollados análisis de Moore, sino de ir directamente a sus resultados. Él empieza por citar a Kant, por lo que asiente a la idea de que pudiera ser de alguna importancia discutir la cuestión de si se puede dar una prueba de la existencia de las cosas fuera de nosotros. Se trata, naturalmente, de una creencia del sentido común. Por lo tanto, lo que está en juego, de manera general, es: ¿cómo demostramos creencias del sentido común? ¿Cómo damos cuenta de ellas? A los constantes fracasos en este intento de justificación de nuestras creencias instintivas los engloba Kant con la expresión 'escándalo de la filosofía'.

En la *Crítica*, Kant ofrece lo que él considera una **prueba** rigurosa, por medio de un "argumento trascendental", la única clase de argumentos que de acuerdo con él podría servir para esta clase de debates. Sería la única clase de refutación de la actitud escéptica que hay. Quien en este siglo hizo suyo y popularizó el esquema kantiano es P. F. Strawson. Su libro *Individuals* es, precisamente, un ensayo en el que se sigue al pie de la letra el planteamiento de **Kant.**[4] En cambio, el propósito de Moore en este ensayo es mostrar precisamente que la prueba que Kant ofrece no es válida y que no es la clase de prueba que se requiere para ya acabar con el "escándalo de la filosofía".

El problema es, pues, el de **demostrar** que hay o existen "cosas fuera de nosotros". Por 'cosas fuera de nosotros' lo que se quiere decir es 'cosas fuera de la mente'. Pero ¿qué significa esto último? Es ambiguo. Puede querer decir 'cosas en sí mismas' (sentido trascendental) o 'cosas tal como se nos aparecen' (sentido empírico). Las cosas tal como se nos aparecen son objetos con los que nos topamos en el espacio (cuerpos, montañas, planetas, etc.). Empero, Moore argumenta que el que algo se nos presente en el espacio no quiere decir que nos topemos con ese algo en el espacio. Así, el núcleo del argumento de Moore en contra de Kant es que los objetos con los que nos topamos en el espacio son objetos de experiencia **posible**, esto es, objetos de los que en algún momento dado **podríamos** tener alguna experiencia, en algún tiempo. Por consiguiente, puede haber objetos con los que **podríamos** toparnos en el espacio aunque de hecho nunca lo hiciéramos. Esos objetos existirían y serían "externos a nosotros" (*i.e.*, a nuestras mentes). Moore trata de hacer ver que Kant no logra su cometido de refutar al escéptico filosófico precisamente entre otras razones porque las categorías y las distinciones kantianas no son claras. Las frases que Kant pensaba que son equivalentes no lo son. Así, en contra de Kant Moore señala que el que haya objetos con los que nos topamos en el espacio no implica que entonces esos objetos estén fuera de la mente, fuera de nosotros, a menos de que usemos las expresiones como sinónimas, cosa que no sería de gran utilidad. Eso es todo lo que, en opinión de Moore, Kant hace.

La argumentación del propio Moore, en cambio, consiste en decir que si yo uso, en relación con algunas clases de cosas, la expresión 'cosas con las que me topo en el espacio', del hecho de que diga significativamente que hay cosas de esas clases **se sigue** que hay cosas con las que me topo en el espacio. Da la impresión, por lo tanto, de que, aunque él así no lo presenta, el argumento de Moore en el fondo es de orden "semántico" y en el fondo bastante simple. En efecto, todo lo que él dice es que si la expresión 'objetos con los que me topo en el espacio' es realmente significativa, ello se explica por el hecho de que es aplicable y si es aplicable es porque **hay** objetos con los que me topo en el espacio. Lo contrario sería ininteligible. Parafraseando a Frege,

[4] Véase el capítulo 5 de este libro.

su argumento escuetamente presentado sería: si una expresión como 'hay objetos en el espacio' tiene sentido, debe también tener una referencia, lo cual en este contexto significaría que debe apuntar a un hecho objetivo del mundo. Pero si esto es todo lo que Moore ofrece como argumento, lo menos que podemos decir es que su posición es tan endeble como la de Kant y difícilmente podría concederse que constituye una refutación efectiva del escepticismo respecto al mundo externo.

El discurso acerca de lo que está "fuera de la mente" tiene como objeto permitir que se trace una distinción, puesto que entonces también podríamos hablar de lo que está "dentro de la mente". Pero ¿qué es lo que hay "dentro de la mente"? Moore empieza por apuntar que el uso de esa expresión tiene que ser **metafórico**. Acto seguido enuncia que nada de lo que esté "en la mente", sea lo que sea, es externo a nosotros. Tautológicamente, lo que no está en la mente es externo a nosotros. Lo que está en la mente son cosas como dolores, imágenes, etc. Pero lo que él quiere dejar establecido es que puede haber cosas "en la mente" que también se nos presentan en el espacio, inclusive si no nos topamos con ellas en el espacio. Por lo tanto, de acuerdo con Moore la idea de que si algo es externo a nosotros entonces nos topamos con ello en el espacio, que es lo que Kant había sugerido, está mal. Empero, más que refutar a Kant a Moore le interesa detectar alguna diferencia esencial entre lo que está dentro y lo que está fuera de la mente. ¿Cuál o qué podría ser dicha diferencia?

Obsérvese primero que el lenguaje filosófico acerca de la "mente" no corresponde al uso normal y, segundo, que la diferencia que nos interesa, en todo caso, es una vez más de carácter lingüístico: Moore se limita a decir que la diferencia "fuera/dentro" de la mente corresponde a la diferencia entre cosas como 'tengo un dolor' y 'allí hay una pelota'. O sea, Moore se apoya en clasificaciones lingüísticas previamente establecidas en el lenguaje natural para justificar sus posiciones filosóficas. Esto podría parecerle a más de uno un procedimiento inválido. Más bien, lo que se suponía que tenía que pasar era precisamente que Moore ofreciera alguna clase de justificación filosófica para esas distinciones básicas. En cambio, todo lo que éste sostiene es que si usamos expresiones tales que las referencias son objetos con los que nos topamos en el espacio, lo cual implica que podríamos no habernos topado con ellos, se sigue que dichos objetos son externos a nosotros, esto es, a la mente, y que no requieren de mi conciencia para existir. Por lo tanto, si hay clases de cosas a las que se aplican ciertas expresiones y estas clases de cosas están compuestas por cosas con las que nos topamos en el espacio, ya probamos que hay cosas externas a nosotros. Dicho de otro modo, si pruebo que hay cosas, pruebo automáticamente que existen fuera de mí, que son externas a mí. Así, Moore rechaza la prueba trascendental kantiana y la remplaza por la suya, la cual consiste en señalar que si él hace ver que hay dos manos, entonces prueba que hay dos objetos fuera de él, a saber, sus manos. ¿Cómo se prueba lo primero? Haciendo ver que la expresión correspondiente se aplica, apuntando a su

referencia. Eso, según Moore, es una **prueba rigurosa** de que hay cosas externas a nosotros.

En este punto se vuelve imprescindible preguntar: ¿qué es una prueba, según Moore? Es una secuencia de oraciones que llevan de premisas verdaderas y conocidas a conclusiones verdaderas y diferentes de las premisas. Las premisas deben aseverar mucho más que la conclusión. Ahora bien, sería absurdo negar o sostener que Moore no sabe que lo que ve frente a él son sus dos manos. Y el argumento se aplica al pasado. Empero ¿cómo se prueba la premisa? ¿Cómo se prueba la verdad de esa clase de aseveraciones ('esto es una mano', etc.)? Moore responde que no sabe qué clase de prueba se pueda ofrecer, puesto que en todo caso le parece obvio y que todo intento de explicación sería necesariamente circular. Aquí llegamos a los límites de la explicación mooreana.

Algo muy importante es examinar la conexión entre el sentido común y el lenguaje usual. El primero es, para Moore, un sistema de creencias o, eventualmente, de proposiciones, en tanto que el segundo es simplemente el lenguaje coloquial en uso, con sus modismos, defectos, limitaciones y límites. Ahora bien, Moore se apoya en el segundo para defender al primero. Eso es lo que realmente le interesa y le interesa para lo que ya dijimos, a saber, la refutación de sistemas filosóficos, esto es, de sistemas alternativos de creencias o proposiciones. Pero cabe preguntar: ¿puede el lenguaje natural justificar el sentido común? Eso no está en lo más mínimo claro. Es innegable que Moore tiene grandes dotes de analista pero, no obstante, hay algo de sumamente ingenuo, de incompleto en sus muy intrincados análisis. Lo que parece faltar es un método claro que Moore de hecho no perfeccionó. Veremos cómo Wittgenstein tiene una perspectiva mucho más transparente que Moore para el tratamiento de los mismos problemas, entre otras razones porque él sí logró construir un método aplicable por todos aquellos que lo estudien con suficiente perseverancia.

En resumen, Moore sostiene que él **sabe**, en el sentido más estricto de la expresión, que hay objetos externos a él y un sinnúmero de verdades de la forma 'esto es una mano', 'esto es una silla', 'nunca he estado en el centro de la Tierra', etc. **Sabe** también que son verdaderas proposiciones de la forma 'hay objetos materiales', 'hay objetos externos', 'el mundo es independiente de mi voluntad', etc. Aquí es menester reconocer que, aunque imperfecto, lo que Moore dice representa un avance filosófico nada desdeñable. Con Moore aparece la idea de que el escepticismo filosófico es, en forma oculta, incongruente, incomprensible. Con Wittgenstein esta actitud frente al escepticismo se generalizará al todo de los "problemas de la filosofía". Con esto en mente, pasaremos ahora a ver lo que Wittgenstein sostiene en el área de la teoría del conocimieinto y a aclarar en qué consiste su simultánea refutación de Moore y el escéptico.



# SEGUNDA PARTE

# 1

# WITTGENSTEIN Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO CLÁSICA

## I) *Aclaraciones preliminares*

La primera parte de este trabajo estuvo consagrada a la presentación de algunos temas clásicos, los fundamentales quizá, de la teoría del conocimiento tradicional. Era inevitable, dada la cantidad de temas y tesis involucradas, que nuestra exposición y discusión fueran un tanto superficiales, puesto que además nuestra meta era ante todo disponer de un material conciso y claro, *i.e.*, de un conjunto de posiciones bien delineadas en las que quedaran recogidos los perennes enigmas de esta área de la filosofía para posteriormente contrastarlas con la novedosa posición desarrollada por Wittgenstein. Lo importante para nosotros era precisamente mostrar que, independientemente de que se sea, *e.g.*, platónico, cartesiano, lockeano, kantiano o russelliano (por no aludir más que a algunos de los más connotados de los pensadores que se han ocupado de los problemas que aquí hemos considerado), la estructura de los planteamientos es siempre la misma: se "descubre" un "problema" (es decir, se inventa una dificultad o, en nuestra terminología, se genera un enredo conceptual) y de inmediato se intenta a toda costa resolverlo por medio de alguna ingeniosa teoría. Ya se hable de sueños, del pasado, de nuestra identidad personal o de la verdad, el enfoque es sistemáticamente el mismo. Como veremos ahora, el tratamiento wittgensteiniano contrasta radicalmente con esta forma de proceder. Para Wittgenstein, el objetivo no puede ser construir una teoría, puesto que no hay genuinos problemas en filosofía. La meta de la teoría del conocimiento, por consiguiente, no puede ser otra que la de aprender a pensar correctamente en esta zona conceptual particular y disolver, por medio del análisis gramatical, las confusiones que vayan surgiendo. De ahí que de particular importancia sea justamente resaltar este contraste de enfoques que se da entre Wittgenstein y (en este caso) el todo de la tradición epistemológica. Se entiende, desde luego, que por ser Wittgenstein el mayor exponente de la filosofía analítica, su

teoría del conocimiento habrá de ser filosofía del lenguaje aplicada al lenguaje del conocimiento ('duda', 'certeza', 'conocimiento', 'creencia' y demás). Ahora bien, antes de abordar algunos de los problemas tradicionales desde esta nueva y fresca perspectiva, quisiera decir algunas palabras concernientes a la originalidad y al carácter de la posición wittgensteiniana.

Un buen modo de iniciar nuestra meditación es preguntándonos por las peculiaridades del original tratamiento que Wittgenstein efectúa de los "problemas filosóficos" y por sus diferencias *vis à vis* las grandes escuelas del pasado. Preguntémonos, pues, por ejemplo: ¿qué es ser kantiano o tomista o empirista? Básicamente, es ofrecer un sistema ordenado de tesis, expresadas en determinadas categorías (que obviamente variarán según los casos) para dar cuenta de los interrogantes epistemológicos que se planteen. Así, dependiendo de qué se defienda se será trascendentalista, materialista, sensedatista, idealista y así sucesivamente. Y todo a lo que uno parece estar comprometido cuando se vuelve miembro de tal o cual escuela se reduce a repetir y defender las tesis de la corriente filosófica de nuestra predilección y, en especial, las de sus más destacados exponentes. Merece ser enfatizado al máximo que ser wittgensteiniano es **otra cosa.** Lo que se requiere para ser wittgensteiniano no es hacer suyo un cuerpo dado de supuestas verdades sino, ante todo, disponer de un **método particular de disolución de perplejidades y aplicarlo**. Así, lo que con su teoría del conocimiento de Wittgenstein nos regala es más que doctrina, más que una mera lista de resultados, un método de investigación. Esto, no obstante, requiere ser matizado: lo que afirmo no significa ni implica que los resultados a los que Wittgenstein mismo llegó sean algo que se pueda desdeñar o que haya que estar poniendo en tela de juicio una y otra vez. Los resultados de *Sobre la Certeza*, como los de sus otras obras, son definitivos. No obstante, pueden enriquecerse, expandirse, completarse. Pero lo que debe quedar claro de una vez por todas es que lo que en el libro que Wittgenstein dedica a la teoría del conocimiento, *i.e.*, *Sobre la Certeza*, hallamos es una especie de manual de cómo enfrentar **nuevos** problemas de teoría del conocimiento, un texto paradigmático de investigación filosófica en el que quedaron plasmados y firmemente establecidos ciertos resultados, concernientes claro está a ciertos enredos que tradicionalmente se ubican en el terreno de la teoría del conocimiento. Ahora bien, aunque quizá no sea lógicamente indispensable, es conveniente de todos modos que antes de intentar por cuenta propia hacer filosofía a la Wittgenstein nos empapemos de sus resultados y los presentemos de manera que se pueda apreciar su relevancia e importancia. De ahí que en esta segunda parte nuestra tarea será inevitablemente de naturaleza básicamente exegética.

Al igual que cualquier científico y, en verdad, que cualquier agente social, los filósofos son seres contextualizados, es decir, viven en periodos determinados, trabajan en situaciones específicas, se nutren de los bienes culturales de sus respectivas épocas. Wittgenstein no es ni mucho menos una excepción a esta regla. Si bien puede

afirmarse que su pensamiento, por su profundidad y alcance, cubre o abarca prácticamente la totalidad de la historia de la filosofía, sus fuentes de inspiración no eran los pensadores griegos, los empiristas ingleses o los idealistas alemanes. Lo que en forma directa motivaba a Wittgenstein era básicamente lo que se discutía en su momento y en su medio ambiente y, qué duda cabe, en ese contexto particular, el líder, la figura dominante era Bertrand Russell. La verdad es que el pensamiento de Russell siempre representó para Wittgenstein un reto formidable. Debido a su desbordante creatividad y a su asombrosa fertilidad de ideas, Russell fungió como un constante aliciente para Wittgenstein. Así, es fácil encontrar, desde el *Tractatus* hasta los escritos finales de este último, múltiples pensamientos cuyo contenido real sólo se nos aclara totalmente si los vemos a través del prisma de la filosofía russelliana. A guisa de ejemplo, consideremos el siguiente caso.

Como todos sabemos, Russell se inicia en la teoría del conocimiento con su famoso libro *Los Problemas de la Filosofía* y lo primero que pregunta es: "¿Hay algún conocimiento en el mundo que sea tan cierto que ningún **hombre razonable** pueda ponerlo en duda?" [énfasis mío].[1] Evidentemente, hay en esta simple pregunta varios malentendidos. Por ejemplo, Russell está en busca de un "conocimiento" que sea resistente a toda clase de duda, pero ¿es eso lo que "el hombre razonable" llamaría 'conocimiento'? ¿Duda el "hombre razonable" de cuántos hijos tiene, en qué país vive, qué idioma habla o si está soñando o está despierto? En *Sobre la Certeza* hay, me atrevo a decir, una refutación definitiva de esta problemática y, por consiguiente, una cancelación gramatical del programa epistemológico de Russell. Un ejemplo de confrontación velada con Russell lo tenemos cuando Wittgenstein afirma que "El hombre razonable *no* tiene ciertas dudas".[2] Se podrían dar, desde luego, muchos otros. En todo caso, muchas de las cosas que Wittgenstein sostiene se vuelven transparentes cuando se entiende que a lo que él aspira es, entre otras cosas, a hacer ver que el "hombre razonable" de Russell es una mera ficción, que no coincide con el hombre razonable real y, por ende, que Russell está equivocado. En realidad, hay que decirlo, nada depende de lo que no es sino una propuesta de lectura que puede eventualmente ayudar a entender mejor lo que se nos dice. Lo que en última instancia cuenta son los argumentos. La ventaja que sí reivindico para esta interpretación histórica es simplemente que facilita considerablemente la lectura de la obra. Por ello ni siquiera debería sorprendernos que haya en el texto que aquí nos ocupa tan pocas menciones de Russell: basta efectivamente con ver a este último como el principal interlocutor de Wittgenstein para entender mejor la posición desarrollada en el libro. Alguien podría objetar que es sospechoso que Russell prácticamente no sea citado y que, en cambio, con quien Wittgenstein abiertamente discute en su obra sea G. E. Moore. Empero, esto no sólo

[1] B. Russell, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 1
[2] L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969), sec. 220.

tiene una explicación (dejando de lado el hecho de que el libro es producto de una selección de pensamientos realizada por los editores), sino que además es una confirmación indirecta de nuestra hipótesis, puesto que también Moore discute (él sí explícitamente) con Russell.[3] Dan ganas de decir: todas las vías conducen a Russell. Por otra parte, Moore (como veremos en detalle más abajo) comparte con el escéptico ciertos puntos de vista que Wittgenstein está particularmente interesado en refutar. Por ello, Moore es como una muy útil puerta de entrada tanto a los problemas de la teoría del conocimiento clásica como a las posiciones russellianas y, por ende, a las wittgensteinianas. El hacer explícitas estas conexiones sirve para justificar nuestra exposición, en la primera parte, de algunas ideas tanto de Moore como de Russell y muestra cómo se puede estar permanentemente presente sin prácticamente ser mencionado.

Quizá un modo acertado de presentar la teoría del conocimiento clásica sea decir que ésta surge como resultado del juego de posibilidades lógicas a que da lugar el lenguaje natural. En este sentido, la diferencia entre el enfoque convencional y el wittgensteiniano consiste en que con el primero lo que se hace es tratar de desarrollar una teoría, en tanto que de acuerdo con el segundo lo que hay que hacer es sacar a la luz los malentendidos gramaticales que subyacen a eso que se toma por problema. Recurriendo a imágenes: mientras que frente a una dificultad conceptual el filósofo clásico trata de edificar algo sobre ella, *viz.*, una teoría, el filósofo wittgensteiniano trata más bien de roer sus raíces para que la problemática misma se derrumbe y se disuelva. Los epistemólogos clásicos, claro está, no cuestionan la validez de ciertas aseveraciones, fundadas simplemente en el hecho de que las expresiones que sirven para enunciarlos están bien construidas, *i.e.*, en consonancia con las reglas de la gramática escolar. El epistemólogo wittgensteiniano, en cambio, se esfuerza por mostrar que la dificultad que nos agobia se erige sobre un error de comprensión, sobre una confusión concerniente al uso de las expresiones empleadas. La argumentación abstracta de esto la ofrece Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, pero es en *Sobre la Certeza* que nos da la demostración palpable de que también en el área de la teoría del conocimiento eso es precisamente lo que pasa. Ese libro representa, por lo tanto, una aportación fundamental a eso que debería ser entendido como la forma novedosa de hacer teoría del conocimiento.

[3] Esto él mismo lo reconoce. Por ejemplo, en su *Autobiografía* afirma: "No sé si Russell me debe algo a mí aparte de errores; en tanto que yo le debo a sus obras publicadas ideas que ciertamente no eran errores y que pienso que son muy importantes". Y, un poco más adelante, añade: "Ciertamente le debo mucho a todo este contacto personal con Russell; pero pienso que le debo inclusive más a sus obras publicadas. Ciertamente he pasado más tiempo estudiando lo que él ha escrito que estudiando las obras de cualquier otro filósofo". G. E. Moore, "An Autobiography" en *The Philosophy of G. E. Moore*. Editado por P. A. Schilpp. The Library of Living Philosophers (Illinois: Northwestern University & Southern Illinois University, 1968). Vol. 1, p. 15.

# 2

# *SOBRE LA CERTEZA:* PRESUPOSICIONES FUNDAMENTALES Y OBJETIVOS GENERALES

## *I) Presentación*

Contemplado de manera global, la verdad es que el programa wittgensteiniano es de una nitidez impecable. Después de haber establecido los fundamentos de la nueva concepción de la filosofía y sus funciones en las *Investigaciones Filosóficas*, lo que Wittgenstein tenía que hacer era mostrar que su concepción efectivamente era operativa y que podía probarse en el área de la filosofía que se quisiera. Dados sus intereses, la primera fase de su labor aclaratoria habría de corresponder a su trabajo en filosofía de las matemáticas y está recogida en su libro *Observaciones sobre los Fundamentos de las Matemáticas*; acto seguido vendría su trabajo de esclarecimiento en el área de filosofía de la mente, trabajo que toma cuerpo en *Zettel*. Y el último gran acto de este singular itinerario filosófico es la investigación desarrollada en torno a enigmas de la teoría del conocimiento. *Sobre la Certeza* es justamente la gran aportación de Wittgenstein en y a esta área. Y no podemos evitar confesar que nuestra admiración crece en forma geométrica cuando recordamos que, además de ser una obra particularmente lúcida y contundente, las últimas siete secciones, tan brillantes como las del resto del libro, fueron escritas un día antes de expirar.

Puede, pues, sostenerse que *Sobre la Certeza* es ante todo la expresión de un ejercicio filosófico, la demostración de un enfoque. La faena de esclarecimiento allí desarrollada, por lo tanto, se funda en algo previamente establecido. En este caso, lo presupuesto por Wittgenstein es, básicamente, una concepción del lenguaje y una metodología particular. Rápidamente, diremos unas cuantas palabras (sin pretender dar cuenta de ellas de manera detallada y exhaustiva) acerca de cada una de estas "presuposiciones".[1]

[1] Quien esté interesado en estos temas puede asomarse a mis libros *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas* (México: Grupo Editorial Interlínea/INBA, 1994), *Filosofía de la Religión. Análisis y Discusiones* (México: Grupo Editorial Interlínea, 1995) y *Enigmas Filosóficos y Filosofía Wittgensteiniana* (México: Grupo Editorial Interlínea, 1995).

En general, los lingüistas y los filósofos gustan de hablar de "El Lenguaje". Para muchos efectos, ello es inobjetable. Empero, para efectos filosóficos y en especial desde el punto de vista de la teoría del significado ello es inadecuado. Desde luego que una teoría formal del significado, es decir, una teoría con clasificaciones rígidas y trazadas con base en distinciones gramaticales, o derivadas de ellas, puede dar lugar a toda una concepción del lenguaje, pero tiene el inconveniente de que permanentemente hará que nos enfrentemos a enigmas insolubles, contra-ejemplos imposibles de contrarrestar, respuestas inconvincentes. La razón última de este estado de cosas es relativamente obvia: se pretende imponer un manto *a priori* sobre algo dinámico y empírico como lo es el lenguaje. El problema es que, por la descontextualización que acarrean, brotan problemas de comprensión, *i.e.*, conceptuales o filosóficos. Los filósofos tradicionales intentan salir de los embrollos mediante la elaboración de intrincadas teorías. La estrategia wittgensteiniana es radicalmente diferente de la convencional. Desde esta otra perspectiva, las palabras son instrumentos. Ahora bien, con los instrumentos se pueden hacer muchas cosas diferentes, por lo que no queda más que aceptar que es únicamente de lo que de hecho hagan los hablantes con las palabras que surge o aparece su significado. Dicho de otro modo, lo único que puede darnos el auténtico significado de las palabras es el examen de su empleo. En este caso, no se presupone nada: simplemente se observa qué se hace con las palabras, cómo se les emplea, para lo cual hay que examinar también los contextos de uso. Es de dicho estudio que se extrae su significado. Con esto en mente, la idea motriz de Wittgenstein se vuelve transparente: si vemos el lenguaje desde esta perspectiva podremos fácilmente constatar que las aseveraciones filosóficas son absurdas, esto es, carecen de genuino significado, pues no cumplen estrictamente hablando con ninguna función real. En sus *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein lo expresa de esta desconcertante manera: "Porque los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *se va de vacaciones*".[2] Lo que se quiere decir es, sin embargo, evidente: es cuando las palabras no están conectadas con ninguna actividad real, con ninguna práctica socialmente reconocida como tal, cuando están ociosas, que se vuelve posible formular interrogantes y respuestas a estos interrogantes los cuales, por consiguiente, no incorporan genuinos problemas, son perfectamente vacuos y, huelga decirlo, no conducen a nada. Eso es lo que pasa con la filosofía tradicional. La "doctrina" del significado como uso tiene como objetivo central, por lo tanto, dejar en claro que cada vez que una oración es usada de manera descontextualizada y que no cumple ninguna función precisa, como pasa en filosofía, lo que se genera es un problema insoluble, esto es, un mero pseudo-problema.

[2] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), sec. 38. Dado lo pésimo de la traducción castellana, recomiendo abiertamente que se trabaje o con el texto original o con la versión al inglés de Elizabeth Anscombe. Para un examen crítico de la traducción al español, véase mi "Nota sobre la traducción de las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein" en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, Año XXVI, Nº 76, enero-abril de 1993, pp. 92-102.

Es obvio, supongo, que la idea de que el significado es algo que debemos extraer del examen del uso de las palabras no puede conjugarse con una teoría formal del lenguaje. Después de todo, los usos de las palabras son de lo más variado. Por lo tanto, hay que concebir al lenguaje de otra manera. Wittgenstein propone lo que podríamos llamar el 'modelo de los juegos de lenguaje'. Un juego de lenguaje es un sector del lenguaje caracterizado por su conexión con alguna práctica social determinada. A esta práctica Wittgenstein la denomina 'forma de vida'. Los miembros de una comunidad toman parte en diversas formas de vida y, por ende, se vuelven usuarios de los correspondientes juegos de lenguaje. Naturalmente, preguntar por cuántas formas de vida y, por consiguiente, por cuántos juegos de lenguaje hay sería dar muestras de una desorientación alarmante. Ambos son simplemente incontables.

Lo que hemos venido diciendo nos da los lineamientos generales del modo como Wittgenstein se enfrenta a los "problemas filosóficos". Su labor consiste, básicamente, en contrastar el estéril uso filosófico de las palabras con sus aplicaciones reales y en mostrar cómo el primero representa una desviación con relación al uso real. Este tratamiento exige que se examinen tanto situaciones reales como imaginarias, pero en las que las palabras relevantes serían empleadas correctamente. Esta labor de higiene conceptual se va completando con observaciones y diagnósticos de modo que, al final, el panorama queda completamente esclarecido y entendemos por qué la discusión filosófica de la que nos ocupábamos sólo podía haberse gestado sobre la base de incomprensiones gramaticales, usando 'gramaticales' para referirnos a lo que quizá podríamos llamar la 'lógica del uso'.

Tomar en cuenta lo que hemos venido diciendo aclarará también el carácter polémico de la obra de Wittgenstein. El combustible que pone en movimiento a la maquinaria aclaratoria wittgensteiniana tiene que ser alguna afirmación sospechosa, alguna tesis filosófica, de preferencia escandalosa. En el caso de *Sobre la Certeza*, la afirmación que pone a Wittgenstein en movimiento es la aparentemente inocua afirmación de Moore (que él pretende además hacer pasar como propia del sentido común) de que él **sabe con toda certeza** ciertas cosas, como por ejemplo que nunca ha ido a la Luna, que habla en inglés, que la Tierra existía desde mucho antes de que él viniera al mundo, **y cosas por el estilo**. Tomando esto como blanco inicial, Wittgenstein despliega poco a poco su estrategia y combina una devastadora crítica con múltiples observaciones gramaticales, esto es, notas aclaratorias concernientes al significado de los términos involucrados. Así, el ataque al 'yo sé' de Moore se convierte paulatinamente en una feroz crítica del escepticismo a la Russell y, poco a poco, se transforma en un desmantelamiento total de la problemática en la que todos estaban hundidos. En este sentido, *Sobre la Certeza* es en verdad un ambicioso y formidable paradigma de análisis filosófico.

En realidad, el conjunto de observaciones que conforma el libro de Wittgenstein podría dividirse de muy diverso modo. A nosotros, empero, lo que fundamentalmente

nos importa es, en primer término, el trabajo de elucidación. No obstante, insertos en el texto encontramos argumentos aislados que valdría la pena considerar. La mayor parte de las secciones está consagrada a debatir con Moore *et alia*, pero creo que no será un error dedicarle unas cuantas páginas a argumentos simples, escuetamente presentados, pero que obviamente apuntan en la dirección de lo que es la refutación total y definitiva del escepticismo clásico. Consideremos, pues, rápidamente los más importantes de ellos.

# 3

# WITTGENSTEIN CONTRA EL ESCÉPTICO

I) *El reto escéptico*

Dejando de lado sutilezas de los historiadores de la filosofía, quienes distinguen toda una variedad de formas de escepticismo (también en esto se puede ser escolástico), en su versión canónica el escepticismo es simplemente la postura filosófica que consiste en sostener que el auténtico conocimiento es inalcanzable, indemostrable o irreal. La idea es, naturalmente, que ninguna propuesta de creencia o de proposición como portadoras de genuino conocimiento cumple con las condiciones que el escéptico impone. Desde este punto de vista resultaría que, por una u otra razón, no hay creencia o proposición que no pudiera ser puesta en tela de juicio o cuestionada seriamente. La duda escéptica, claro está, afecta no sólo a osadas hipótesis en avanzadas o sofisticadas ramas de las ciencias sino que, como vimos en la primera parte de este libro, se infiltra hasta en las más básicas de nuestras creencias, las creencias que Russell llamó 'instintivas' y que tienen que ver con la realidad del mundo externo y del pasado, las "otras mentes" y el "yo", por no citar más que cuatro ámbitos relativamente claros en donde puede cultivarse y florecer el bacilo del escepticismo. Al igual que otros, Russell se enfrentó al escéptico y trató con toda seriedad de superar su reto, pero habría que reconocer que su esfuerzo fue, aunque heroico, fallido. Por su parte, Moore intentó, por una vía diferente, hacer ver que sí se puede responder al escéptico y de paso trató también de hacer ver que Russell estaba equivocado. La ambición de Wittgenstein es, en cambio, de mucho mayor alcance: él aspira a refutar a todos aquellos que aceptan como genuina una problemática generada y caracterizada por cortos circuitos conceptuales, independientemente de las posturas que al respecto se adopten. Como ya dije, la mayor parte del libro que aquí nos ocupa está destinada a discutir estas posiciones por lo que, a pesar de las apariencias, la argumentación está concatenada y las observaciones se apoyan unas a otras. No obstante, hay algunos

argumentos suficientemente independientes, dirigidos explícitamente en contra de la argumentación del escéptico, que pueden ser considerados en sí mismos y que ciertamente son dignos de ser examinados con cuidado. Eso es lo que pasaré ahora a hacer.

## II) *El ataque al escepticismo*

Los argumentos individuales, relativamente fáciles de discernir, que se pueden extraer de *Sobre la Certeza* en contra de la posición global del escéptico, tienen como función cuestionar dos grandes líneas de razonamiento, por lo que pueden separarse en dos grandes grupos, uno de ellos a su vez conformado por dos argumentos. En todo caso, de lo que se trata es de señalar puntos débiles, errores de argumentación por parte del escéptico, sólo que recurriendo para ello a argumentos que cualquier escéptico honesto debería aceptar, es decir, dejando de lado puntos de vista derivados de posiciones particulares. O sea, no se trata de argumentos dirigidos en contra de tal o cual escuela en particular, formulados en términos técnicos, sino de argumentos generales que se pueden parafrasear en cualquier jerga filosófica. En estos casos, la validez de la crítica de Wittgenstein no depende en nada de lo que es su posición general. ¿De qué intenta Wittgenstein liberarnos en este caso? De la idea escéptica de error sistemático y de la tesis escéptica de que no se puede distinguir entre vigilia y sueño.

### *A)* La tesis escéptica del error sistemático

Recordemos primero lo que el escéptico sostiene: de acuerdo con él, es **lógicamente** posible que uno se equivoque en relación con cualquiera creencia o proposición singular, por inverosímil que ello nos parezca. Después de todo, por ejemplo, **no** es **lógicamente imposible** que mis padres no hubieran sido mis padres, que yo no haya nacido ni en el lugar ni en la fecha en los que se me ha hecho creer que nací, que cometa un error en cada operación (suma, multiplicación, etc.) que efectúo y así sucesivamente. Como diría Descartes, no podemos simplemente ignorar la idea de que hay un dios perverso empeñado en engañarme sistemáticamente. Quiero pensar que no hay tal cosa pero ¿cómo lo demuestro?

En la sección 650 de *Sobre la Certeza,* Wittgenstein afirma: "Pues esto significa: en ciertos (numerosos) casos se puede eliminar la posibilidad de un *error*- y es así como (efectivamente) se eliminan errores al efectuar operaciones. Porque si se ha corroborado una y otra vez una operación, no se dice entonces: 'De todos modos su corrección es tan sólo *sumamente probable* – ya que siempre pudo haberse cometido

un error'. Porque supóngase que pareciera que sí se descubrió un error: ¿por qué no deberíamos sospechar un error *aquí*?"[1] Nuestra tarea aquí es develar el contenido de este argumento y evaluar su fuerza.

En lo primero que habría que reparar es en el hecho de que no por simple deja la idea de Wittgenstein de ser potente. En el fondo, su estrategia consiste aquí en rebatir al escéptico con las propias armas de este último. A final de cuentas: ¿no se puede, no se tiene derecho de ser escéptico frente al escepticismo? Por lo pronto, debería ser obvio que el escéptico no ocupa en el debate filosófico ninguna posición privilegiada y que, por lo tanto, no tiene derecho a auto-exentarse de su propia duda. Esto lo podemos expresar como sigue: ¿por qué si él tan animosamente se apresura a señalar posibilidades de error a diestra y siniestra no somete su propia crítica, su propio discurso, al mismo proceso? No hay nada en su planteamiento, y desde luego no la lógica, que bloquee dicha posibilidad. Pero si es tan factible que él se equivoque como que otros lo hagan ¿de dónde surge y cómo se explica el carácter privilegiado de su objeción? El escéptico no ha mostrado que hay una jerarquía de errores y que es lógicamente imposible que él cometa errores de grado, digamos, dos. Por eso, de ser coherente el escéptico tendrá que admitir que su línea de argumentación nos hace caer aquí en un regreso al infinito, puesto que podría ahora surgir un escéptico de nivel dos para cuestionar la validez de la argumentación del escéptico de nivel uno, uno de nivel tres para poner en tela de juicio lo que dice el escéptico de nivel dos, y así *ad infinitum*. El núcleo del argumento de Wittgenstein consiste precisamente en señalar que el escéptico no dispone de mecanismos para detener el regreso en cuestión. Por último, vale la pena destacar que la argumentación del escéptico es, más que otra cosa, un esquema de argumentación. El escéptico no apunta a posibilidades concretas de error, sino a meras posibilidades lógicas de error. No parecen ser lo mismo ni tener el mismo peso teórico. Como intentaré hacer ver más abajo, lo segundo es un asunto más bien de semántica, en tanto que lo primero sí es una cuestión epistemológica. Se tiene derecho a esperar de alguien que pone en cuestión lo que decimos que nos diga concretamente en donde ve él un problema y no nada más que argumente que **puede** haber un problema, que es lo que el escéptico se limita a hacer. Empero, dado que esto último está conectado con el núcleo de la discusión wittgensteiniana, puesto que tiene que ver con el concepto de duda, no me adentraré por el momento en esta dirección.

Es probable que esta sencilla objeción de Wittgenstein al planteamiento escéptico no sea definitiva. Después de todo, no es más que una entre 670 observaciones. De todos modos, me parece digna de ser tomada en cuenta. Así, si se quiere seguir adelante con el juego del escéptico se tendrá que mostrar que la idea de Wittgenstein está mal planteada, no se aplica o revela incomprensiones temáticas. De ahí que el que

[1] L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969), sec. 650.

ello no se haga nos permite empezar a pensar que, después de todo, la posición del escéptico no es tan sólida como se nos ha querido hacer creer. Pero, además, hay otro argumento, el cual tiene que ver con la naturaleza de las evidencias. El escéptico rechaza la confiabilidad de las evidencias usuales (ver, oír, recordar, presenciar, etc.) sobre la base de que en ocasiones dichas evidencias fallan y no podemos estar seguros de que la próxima vez que a ellas recurramos no nos estaremos equivocando. Pero ¿qué es entonces una "evidencia"? En palabras de Wittgenstein: "Si yo no confío en *esta* evidencia ¿por qué debería yo confiar en cualquier evidencia?"[2] Suponemos que algo debe funcionar como paradigma de evidencia, pero si eso se rechaza la respuesta de la que tenemos derecho a esperar una respuesta es: ¿qué es entonces una evidencia y, una vez más, con base en qué evidencias podría alguien rechazar las evidencias que pudiera yo ofrecer en favor de una creencia o una proposición?

En resumen: el escéptico se inhabilitó a sí mismo tanto para evadir su propia duda como para rechazar toda posible justificación de creencias. Así, sobre bases puramente lógicas y semánticas podemos empezar a entrever que la a primera vista devastadora crítica del conocimiento por parte del escéptico es, más que otra cosa, un mero tigre de papel.

*B)* La tesis del sueño

Como vimos en la primera parte, una de las tres grandes líneas de argumentación escéptica cartesiana, desarrolladas es cierto sólo (por así decirlo) tentativamente y con miras a establecer sobre bases firmes el conocimiento humano, es la vía del sueño. Descartes argumenta que, desde el punto de vista del contenido y de la conciencia del contenido, no hay diferencia intrínseca entre los contenidos de mi percepción onírica, por una parte, y los contenidos de mis experiencias de vigilia y mi conciencia de los mismos, por la otra. Presentamos la respuesta de Malcolm a esta idea escéptica, respuesta que consideramos efectiva y convincente. Ahora bien, mucho de lo que Malcolm afirma está si no extraído sí derivado de las poco numerosas observaciones que Wittgenstein hace en *Sobre la certeza* acerca de los sueños. En el libro que nos ocupa, hay tres interesantes argumentos, independientes unos de otros pero que, al ser conjugados, ciertamente ponen en crisis la argumentación escéptica, cartesiana u otra, basada en los sueños.

Veamos rápidamente qué dice Wittgenstein. Para nuestros propósitos las relevantes son las secciones 383, 642 y 676. Presentémoslas en ese mismo orden.

En la sección 383, Wittgenstein afirma: "El argumento 'podría estar soñando' carece

[2] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 672.

por completo de sentido, puesto que entonces también esta observación es soñada y entonces también se sueña que esas palabras tienen algún significado".[3] Aquí queda exhibida una trampa del escéptico: para elaborar su ataque, el escéptico **tiene** que recurrir precisamente a aquello que critica. En la sección 642, en cambio, lo que se señala es que, una vez más, el argumento escéptico desemboca, cuando es aplicado correctamente, a un regreso al infinito de tipo vicioso: "Pero si alguien tuviera la ocurrencia de decir: 'qué pasaría si de pronto yo me despertara y dijera: "Figúrate que he estado imaginando que me llamo L. W!", ¿quién dice entonces que no me despertaré de nuevo y que explicaré esto como una fantasía extraordinaria, y así sucesivamente?"[4] Una vez desencadenado el proceso de la duda escéptica no hay manera de detenerlo. Así, la duda escéptica termina por devorar a su procreador. Y, por último, en lo que de hecho es la última sección del libro, esto es, la sección 676, está contenida una idea sumamente fértil y que da en el centro mismo de la argumentación escéptica. Dice Wittgenstein: "No puedo seriamente suponer que estoy soñando. Si al soñar alguien dijera: 'estoy soñando', inclusive si lo que afirma es audible, de todos modos no tendría más razón que si en sueños dijera 'está lloviendo' y que de hecho estuviera lloviendo. Inclusive si su sueño estuviera realmente conectado con el ruido de la lluvia".[5] Lo que está aquí implícito es la idea de que los sueños no son experiencias y, dado que el lenguaje natural (que es el lenguaje en el que nos expresamos) tiene que mantener alguna clase de conexión vital con la experiencia real, dicho lenguaje no podría servir para confrontar una clase de experiencias (o sea, las oníricas) con otra (*i.e.*, las de vigilia o, lo que es lo mismo, las únicas que hay). Asumiendo, *per impossibile*, que los sueños fueran experiencias, lo que habría que admitir es que las conexiones entre el lenguaje de vigilia y las "experiencias" oníricas no pueden ser más que casuales. Siguiendo con el ejemplo de Wittgenstein, es mera casualidad si el ruido de la lluvia es la causa de que quien en ese momento está soñando diga 'está lloviendo'. Lo que se "afirma" entre sueños puede resultarle a quien no está dormido verdadero o falso, pero no a quien supuestamente "emitió" un enunciado. Éste no dijo nada: lo único que pasó es que emitió sonidos que resultaron inteligibles para otros; es como si un perico hubiera dicho lo mismo: no diríamos que emitió una proposición. Se puede fácilmente ver cómo esta idea inspiró el gran trabajo de Norman Malcolm sobre los sueños.

Wittgenstein opera en estos pasajes con dos ideas, de naturaleza lógica y semántica respectivamente. En primer lugar, la argumentación del escéptico es falaz porque éste no puede eludir ser víctima de su propia argumentación, con lo cual todo lo que asevera pierde toda fuerza: si él es tan endeble como su adversario ¿por qué hacerle

[3] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 383.
[4] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 642.
[5] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 676.

caso? Pero, lo cual parece más grave, puede verse que está implícito en lo que el escéptico afirma una concepción totalmente errada del lenguaje, de sus presuposiciones y su funcionamiento. En el lenguaje natural (que es, dicho sea de paso, el del escéptico) está trazada la distinción entre vigilia y sueño, con todo lo que ello entraña. El lenguaje es, básicamente, lenguaje de vigilia y contiene un (por así decirlo) apartado reservado a lo onírico. Lo que en todo caso parecería que no tiene el menor sentido hacer es pretender borrar la distinción, intentar traspasar el todo del lenguaje al mundo de lo onírico para desde allí cuestionar la realidad del mundo de la vigilia, esto es, del mundo externo. Por otra parte, no estará de más recordar que un supuesto normal de los usuarios del lenguaje natural es (aceptando en aras de la exposición que tener un sueño es tener una experiencia) que el lenguaje de los sueños requiere interpretación. Por ejemplo, 'tigre' en un sueño no significa lo mismo que 'tigre' empleado en la vida de vigilia. Ahora bien, si esto es acertado resulta que lo único que no se puede hacer es identificar ambos niveles o dimensiones de significación y, por ende, de vida (asumiendo sin conceder que tener un sueño es tener una experiencia peculiar). El lenguaje de los sueños adquiere sentido a través de su interpretación, efectuable únicamente en el marco constituido por el lenguaje de vigilia. Lo que el escéptico pretende hacer es invertir los papeles, convirtiendo para ello al lenguaje figurado en lenguaje literal y creando así un inmenso caos conceptual. Lo que normalmente se toma como un lenguaje simbólico es considerado ahora como lenguaje literal y es desde la plataforma de ese lenguaje transfigurado que se rechaza todo lo que pueda decirse en el lenguaje cuya significatividad presupone.

Podemos, pues, afirmar que es un error pensar que lo único que se puede hacer frente al escéptico es tratar de evadir su crítica. Hemos visto que se puede contraatacar y ponerlo a él en crisis. Lo que Wittgenstein muestra es que hay forma de no permitir siquiera que la argumentación escéptica despegue. Y esta posición delicada del escéptico se tornará desesperada cuando sea sometida a la devastadora crítica conceptual a la que Wittgenstein lo somete y la cual pasaremos ahora a considerar.

# 4

# ANÁLISIS GRAMATICAL DE ALGUNOS CONCEPTOS EPISTEMOLÓGICOS

## I) *Observaciones preliminares*

No estará de más, antes de iniciar nuestra reconstrucción de la posición de Wittgenstein frente a los enigmas clásicos de la teoría del conocimiento, hacer un veloz recordatorio de algunos de sus resultados en el área de la filosofía del lenguaje, puesto que es ésta la plataforma sobre la que se eleva el resto de sus consideraciones. A este respecto, es importante llamar la atención sobre el hecho de que, en el fondo, Wittgenstein procede en filosofía del lenguaje al modo como se procede usualmente en ciencia, o por lo menos en ciertas etapas del desarrollo científico: su labor consiste en crear o producir un modelo y en dejar que sea el éxito o el fracaso en su aplicación lo que determine si el modelo es aceptable o no. ¿Cuál es el modelo wittgensteiniano del lenguaje? El de los juegos de lenguaje y las formas de vida. Por otra parte, los análisis de Wittgenstein en filosofía del lenguaje, de la mente, de las matemáticas, en estética y de la creencia religiosa nos autorizan a decir que el enfoque adoptado quedó plenamente satisfecho, es decir, los resultados de sus investigaciones confirman que su modelo sí es explicativo. *Sobre la Certeza* es, precisamente, la prueba de fuego del modelo en cuestión en el área de la teoría del conocimiento.

Es evidente que de la aplicación del modelo de lenguaje elaborado por Wittgenstein de manera natural brota, sin necesidad de ponerla en palabras, una cierta concepción del lenguaje y de sus elementos, esto es, sus palabras y reglas. Ahora bien, un rasgo fundamental de esta concepción es que en ella las palabras aparecen o son **vistas como instrumentos.** Dicho con toda franqueza, esto no es ni tan sorprendente ni tan escandaloso. Era de esperarse que después de liberarse del embrujo de la concepción formal del lenguaje, de acuerdo con la cual el empleo del lenguaje no puede tener como objetivo otra cosa que la descripción de la realidad, la única vía abierta para Wittgenstein era "desarrollar" una concepción del lenguaje, a la que me gustaría lla-

mar 'praxiológica', en la que lo que se rescatara y enfatizara fuera precisamente la inmensa variedad de nuestras funciones lingüísticas. Desde esta perspectiva, las palabras sirven para **hacer** toda una multiplicidad de cosas. Las palabras no sólo se agrupan como se clasifican los instrumentos (de un taller, por ejemplo), sino que una y la misma palabra puede servir para hacer cosas completamente diferentes. Para ilustrar esto, comparemos a las palabras con instrumentos, *e.g.*, con un martillo o un serrucho. ¿Para qué sirve, digamos, un martillo? Para un sinnúmero de cosas. Con él se pueden extraer clavos, clavarlos, golpear una pared, defenderse en una riña, servir de símbolo del trabajo obrero y así indefinidamente Lo mismo acontece, *mutatis mutandis*, con las palabras y las expresiones complejas que, de acuerdo con ciertas reglas, ellas permiten construir.

Esto que acabamos de decir es quizá bien conocido, pero no es tan inocuo como podría pensarse a primera vista. Por lo pronto, permite trazar una distinción muy útil, a saber, la distinción entre un mero instrumento, como lo es una oración, y lo que con dicho instrumento se hace, esto es, el correspondiente movimiento en el juego de lenguaje. En la filosofía de Wittgenstein no hay necesidad de enunciados ni de proposiciones, entidades sumamente sospechosas, si bien la palabra 'proposición' puede ser usada simplemente para facilitar la exposición. Pero el punto importante es el siguiente: recurrir a oraciones (elípticas o complejas) no es enunciar proposiciones, *i.e.*, entidades objetivas, eternas y demás. O sea, enunciar una oración no necesariamente es todavía, en terminología añeja, construir una proposición o, en terminología wittgensteiniana, hacer un movimiento en el juego de lenguaje. Para que haya movimientos en los juegos de lenguaje tiene que haber un **contexto apropiado** y el hablante debe encajar en él. Lo más fácil es pensar que la mera emisión de una oración ya es **decir** algo. Esto es un error que Wittgenstein va a ridiculizar sin piedad alguna.

Lo que hasta aquí hemos dicho es relevante por la siguiente razón: hay un contraste que marcar entre el uso normal o natural de las palabras y el uso filosófico de las mismas. Recordemos que hay dos nociones de gramática involucradas. Está, por una parte, el sistema de reglas de formación y las clasificaciones formales (adjetivos, verbos, sustantivos, pronombres, sujeto, predicado, etc.) que sirven para uniformizar **cualquier** aseveración que se haga, esto es, cualquier movimiento en cualquier juego de lenguaje del cual se sea usuario. Pero hay otra noción de gramática, a saber, la de gramática en profundidad, que es el sistema no explícito de reglas de uso de palabras y expresiones. Es un hecho que puede haber conflicto entre la gramática superficial y la gramática en profundidad, puesto que se pueden construir expresiones complejas que son perfectamente aceptables desde el punto de vista de la primera, pero inadmisibles desde la perspectiva de la segunda. Ahora bien, esto es precisamente lo que sucede con el discurso filosófico. De ahí que podamos inferir que uno de los rasgos definitorios de este último sea su total descontextualización y la falta absoluta de

conexión entre las palabras del filósofo y actividades genuinas, aparte claro está de la meramente verbal de emitir sonidos o escribir signos en concordancia con determinadas reglas.

Esto que hemos dicho se aplica, naturalmente, a la teoría del conocimiento y a expresiones propias de ese contexto, como 'yo sé', 'dudo que', 'tengo la certeza de que', etc. Wittgenstein lo expresa de manera sucinta y sin ambigüedad alguna al afirmar que lo que a él le interesa es detectar "la diferencia entre la observación casual 'Yo sé que eso es un ...', tal como se le usa en la vida cotidiana, y la misma emisión cuando es un filósofo quien la hace".[1] Por ello, siguiendo los lineamientos hasta aquí formulados, lo que ahora haremos será revisar los usos filosóficos de expresiones del lenguaje natural, como las que hemos usado y mencionado a lo largo y ancho del libro, a fin de contrastarlos con los usos naturales de las mismas y señalar así los puntos de rompimiento a partir de los cuales el discurso se convierte en filosófico, esto es, opera de manera totalmente vacua, sin repercusión alguna en la vida real o, como diría Wittgenstein, se va de vacaciones. Esto es lo que ahora pasaremos a hacer.

## II) *Teoría del conocimiento y gramática en profundidad*

En vista de que la obra de Wittgenstein es imposible de sintetizar, será imposible no limitar nuestra labor al rastreo de algunas tan sólo de sus líneas de pensamiento, las más relevantes para nuestros propósitos, sin olvidar claro está nuestros objetivos globales. Por ello, aquí nos concentraremos básicamente en lo siguiente:

a) el examen de la expresión 'yo sé'
b) el análisis del concepto de duda
c) el estudio de la noción de certeza

De la reconstrucción sistemática de lo que Wittgenstein tiene que decir sobre estos temas podremos extraer diversas verdades concernientes a temas relacionados con ellos, como lo son la creencia, el papel de la conducta y la acción y, sobre todo, podremos delinear el perfil de una nueva y muy sugerente concepción del conocimiento humano, una concepción que habrá quedado a salvo de los estériles ataques del escepticismo clásico.

[1] L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969), sec. 406.

A) El análisis de 'yo sé'

Empecemos por presentar el contexto de la discusión. Frente al escéptico que afirma que no hay nada a lo que se le pueda conferir el *status* de "conocimiento" (en el sentido fuerte y peculiar en el que él usa el término), Moore sostiene que, en el sentido más estricto de la expresión, él "sabe" o "conoce" multitud de proposiciones. Wittgenstein se opone a ambos. Veamos con qué argumentos.

Algo que hay que hay que tener constantemente presente es que es un hecho que hay dos usos diferentes de la expresión 'yo sé que ...'. Está, por una parte, el uso normal y, por la otra, el uso filosófico. Consideremos primeramente el normal.

No será redundante traer a la memoria que, como cualquier otra expresión y cualquier otro instrumento, 'yo sé' está sometido a ciertas reglas, es decir, es usado en concordancia con ellas. Una forma de decir esto es decir que el uso de 'yo sé' es "sumamente especializado",[2] es decir, no sólo no es caótico o arbitrario, sino que normalmente se le emplea en condiciones un tanto especiales. La pregunta es entonces: ¿cuándo, para qué se le usa? Dar respuesta a esta pregunta es contribuir a dar las notas del conocimiento, *i.e.*, de lo que es saber algo. Vimos en la primera parte que el concepto de saber tiene dos aplicaciones diferentes. Empleamos 'saber', por ejemplo, en relación con algo que está por suceder (*e.g.*, 'sé que vendrá esta noche') **porque** podemos ofrecer evidencias en favor de eso que creemos o aseveramos. "'Yo sé' a menudo quiere decir: tengo los fundamentos correctos para mi enunciado. Si el otro conoce el juego de lenguaje, él admitirá que sí sé. El otro, si conoce el juego de lenguaje, debe poder imaginar cómo se puede conocer eso."[3] Este es un uso legítimo del verbo. Empero, por muy buenas que sean nuestras evidencias, de todos modos la posibilidad del error no está cancelada. La prueba de ello es que siempre tendrá sentido decir, al constatar el error, 'Me equivoqué: creí que sabía'. El lenguaje ya contempla esta posibilidad, es decir, hay un concepto de conocimiento que no es incompatible con la posibilidad del error. Esto es comprensible: el lenguaje tiene que dar cabida al hecho de que sus usuarios no son omniscientes. No obstante, hay también otro uso, el cual cancela la posibilidad del error. Este es el caso en el que 'saber' y 'tener certeza' son sinónimos. Aquí la pregunta interesante es: ¿cuándo recurrimos a este otro concepto de saber? La respuesta de Moore al escéptico, *viz.*, cuando llegamos a las creencias del sentido común, es, como veremos, errada, pero contiene destellos de verdad.

Quizá una manera de retomar lo anterior sea indicar que 'yo sé' puede desempeñar diferentes roles, es decir, puede ubicarse de diferente manera en el sistema general del

[2] L. Wittgenstein. *Ibid.*, sec. 11.
[3] L. Wittgenstein. *Ibid.*, sec. 18.

lenguaje. Por lo pronto, podemos distinguir 'yo sé' cuando es usado para hacer una afirmación empírica y 'yo sé' cuando se le emplea para formular una proposición gramatical. En este segundo caso, lo que está en juego es una regla general del lenguaje, por lo que la alusión a una persona en particular es simplemente irrelevante. El error filosófico, tanto del escéptico como el de Moore, consiste en no haber advertido esta sutil diferencia de empleos. Pero antes de profundizar en esto, preguntémonos: ¿cuándo, por qué o para qué emplearía el hablante normal la expresión 'yo sé que *p*' sin conformarse a la mera emisión de *p*? Por ejemplo: ¿por qué no en lugar de decir simplemente 'hoy se impartirá una conferencia en la universidad sobre la filosofía de Russell' tendría alguien que decir 'yo sé que hoy se impartirá en la universidad una conferencia sobre la filosofía de Russell'? Tiene que haber una explicación de este hecho lingüístico.

Varios casos son posibles. Por ejemplo, puede tratarse de una **confesión**. Aquí 'yo sé' tiene el sentido de 'reconozco que estoy enterado'. Asimismo, puede servir para **enfatizar** la información o, también, para dar a entender que se tiene información privilegiada. En otras ocasiones (*i.e.*, dependiendo de lo que se diga), la expresión 'yo sé' puede servir para **explicar el significado de una palabra**, como cuando le digo a alguien 'yo sé que eso es una mesa', señalando un objeto. Esto de hecho equivaldría a una definición ostensiva de 'mesa'. Puede tratarse de una **pose**, en el caso de alguien particularmente petulante que antepone un 'yo sé' de manera completamente innecesaria a todo lo que dice. El lenguaje ciertamente permite tal movimiento. Por ello, 'yo sé' es muy a menudo sencillamente irrelevante: "En lugar de 'Yo sé que aquí está mi mano' se puede también decir 'Aquí está mi mano' y luego añadir cómo se sabe".[4] La variedad de aplicaciones es importante, pero lo crucial en todos estos casos no son tanto las inferencias que podríamos eventualmente trazar, sin las consecuencias prácticas del uso de 'yo sé'. Lo decisivo de dicho uso es que implica que **se actúa sin titubear.** "Yo sé que este es mi pie. No podría aceptar ninguna experiencia como prueba de lo contrario.– Eso puede ser una exclamación; pero ¿qué se *sigue* de ella? Por lo menos, que actuaré con una seguridad que no permite la duda, en concordancia con mi creencia."[5]

Podemos ahora sí empezar a amasar resultados concernientes al concepto de saber, esto es, referentes al conocimiento humano. En primer lugar, hay que indicar que se puede aplicar correctamente el concepto de saber, tanto para auto-adscribirse conocimiento como para adscribírselo a otros, sin que ello cancele por completo la posibilidad de error. En caso de que alguien se sintiera autorizado a recurrir al mecanismo lingüístico incorporado en 'yo sé' y que lo que afirma resultara falso, habría para él

[4] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 40.
[5] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 360.

un castigo: el hablante se vuelve blanco de críticas. Wittgenstein enuncia esto de manera impersonal: "¿No es el objetivo de construir una palabra como 'saber' en forma análoga a 'creer' que entonces el oprobio recae sobre el enunciado 'yo sé' si lo que se dice es equivocado?"[6] Esto es perfectamente comprensible: lo que hace quien se permite emplear la expresión 'yo sé' es comprometerse con el oyente, darle garantías en el sentido de que las cosas son como él dice que son. El uso de 'yo sé' hace que el oyente se confíe en lo que el hablante le dice. Por ello, si posteriormente hay un fracaso, automáticamente el hablante se convierte, y con razón, en objeto de reproche. Por otra parte, el concepto de saber está vinculado a la conducta y a la demostración de que efectivamente se sabe. Esto, claro está, es una cuestión de grados. Pero ello no impide que se trate de algo perfectamente objetivo. En otras palabras, el que se tenga que ofrecer evidencias pone de manifiesto que el conocimiento no tiene nada que ver con estados internos, mentales o físicos. Que alguien sepa algo es por completo independiente de lo que le acontezca, por fuera o por dentro. Si digo 'yo sé que *p*' es porque tengo razones contundentes en favor de '*p*'. Dado que dichas razones pueden ser más o menos buenas, más o menos convincentes, se sigue que también en relación con el conocimiento hay grados y que van desde la seguridad casi total hasta la mera sospecha de que algo es el caso.

Hasta aquí nos hemos someramente ocupado de 'yo sé' cuando es usado de manera normal, esto es, sin pretensiones filosóficas de ninguna índole. Vimos que hay toda una variedad de circunstancias o, por así decirlo, de pretextos para su uso y, sin duda alguna, podríamos seguir enumerando situaciones y contextos apropiados, reales o imaginarios. Lo que, sin embargo, para nosotros era importante fue mostrar que el empleo normal no nos compromete con estrafalarias tesis filosóficas. Para dejar esto en claro habremos ahora de pasar a examinar la especial aplicación que se hace en filosofía de la expresión 'yo sé'.

Reconstruyamos primero el contexto de la discusión. Quien, como Moore, se esfuerza por rebatir al escéptico, se va concentrando cada vez más en proposiciones o creencias que a primera vista son tan innegables que sólo un lunático podría rechazarlas. Los ejemplos de Moore son en este sentido paradigmáticos. En concordancia con ello, él se cree justificado en decir que "sabe" o "conoce" ciertas verdades que nadie en sus cabales podría poner en tela de juicio. Es aquí que Wittgenstein protesta: la respuesta de Moore está mal elaborada. Hay algo de acertado en ella, pero no es lo que él creía. El núcleo del ataque wittgensteiniano se centra, pues, en la ilegitimidad de la pretensión mooreana de conocimiento. Evidentemente, simultáneo con esta crítica irá emergiendo la faceta constructiva de la respuesta wittgensteiniana y se irá también delineando la respuesta definitiva al escéptico clásico (y, por extensión, de

[6] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 367.

pensadores como Descartes y Russell). Dado que el escéptico y Moore se encuentran debatiendo en un mismo plano, si bien defienden posiciones adversas, cometen de todos modos los mismos errores, por lo que la refutación de uno es al mismo tiempo la refutación del otro.

La primera objeción que se debe elevar en contra del uso filosófico (*i.e.*, en este caso el uso mooreano) de 'yo sé' es que se trata del empleo completamente descontextualizado de una expresión, es decir, de un instrumento. Supongamos que platico con alguien acerca de los osos polares y que de pronto alguien con toda seriedad nos dice: "Yo sé que vivimos en el sistema solar". Es un hecho que vivimos en el sistema solar y que, por lo tanto, hay un sentido en el que el enunciado no podría ser tildado de falso, pero ¿a qué viene un exabrupto como ese? El punto es el siguiente: una afirmación filosófica es en general una afirmación completamente descontextualizada. No sirve para decir nada concreto, nada relacionado con una posible línea de acción. Decir que se "sabe" eso es confundir al interlocutor y, por lo tanto, es de alguna manera mal emplear el verbo 'saber'. Son varias las razones que desembocan en este diagnóstico general. La estrategia de Wittgenstein quizá pueda ser reconstruida si consideramos la negación de una afirmación así: ¿a quién se le ocurriría decir que no sabe si vivimos en el sistema solar? En todo caso, es claro que no podríamos pura y llanamente decir de alguien así que "comete un error" (*e.g.*, que "simplemente se equivocó de galaxia"). Se trataría de algo mucho más grave, puesto que obviamente nos las estaríamos viendo con alguien que desconoce por completo nuestro sistema básico de creencias. De lo que una persona así parecería no haberse dado cuenta es de que para que ella pueda afirmar cualquier cosa, por ejemplo, que vive en México, tenemos que **presuponer**, asumir tácitamente que hay un lugar llamado 'México', que es un país, por consiguiente que hay otros países, que en éstos se dividen los continentes, los cuales forman parte de un cosa llamada 'planeta', el cual a su vez es un elemento del así llamado 'sistema solar'. Eso y mucho más está implícito en sus múltiples aseveraciones. Todo ello conforma un conjunto de condiciones de significatividad, de modo que si él en serio las ignorara, su afirmación estaría en el aire y sería completamente asignificativa. Por consiguiente, podemos decir que en un contexto lingüístico natural no se puede "saber" eso. Esta sentencia wittgensteiniana requiere, no obstante, ser matizada.

Hemos sostenido que, en el lenguaje natural, uno de los usos legítimos de 'saber' está reservado, básicamente, para los casos en los que podemos ofrecer si no pruebas al menos evidencias en favor de nuestras creencias o afirmaciones (el otro es el de 'saber' como sinónimo de 'no es posible que esté equivocado' o 'estoy totalmente seguro') y estamos tratando de hacer ver que sería mal emplear el verbo aplicarlo para aquellas creencias o proposiciones que están presupuestas o implícitas en nuestro discurso. La trivialidad de aseverar cosas así salta a la vista. Nadie, salvo un filósofo,

se entretiene diciendo 'sé que soy un ser humano', 'sé que tengo vísceras', 'sé que no vine al mundo como un hongo, sino que fui procreado', 'sé que nunca he salido del universo', etc., etc. Esto pone de relieve lo fútil de las aseveraciones de Moore y lo absurdo de las pretensiones del escéptico. En circunstancias normales no tiene el menor sentido ni el menor interés decir cosas como las mencionadas. En relación con proposiciones como esas lo apropiado es no hablar de "saber", sino de presuposiciones lingüísticas y de convicciones profundamente arraigadas y ello no sólo en el hablante, sino en el todo de la comunidad. Son, por así decirlo, propiedad común, en tanto que el conocimiento genuino es algo que cada quien adquiere por cuenta propia, algo que puede mostrar quien lo posee. Por eso dice Wittgenstein que "Cuando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una proposición aislada, sino todo un sistema de proposiciones".[7] La situación es, pues, la siguiente: la humanidad en su conjunto va construyendo una, por así decirlo, invisible estructura proposicional, la cual es perfectamente objetiva y no inmutable, pero básicamente fija o estable. Todos los hablantes la dan por sentado, la asumen sin cuestionar, puesto que dicha estructura es el fundamento de la significatividad de muchas de sus aseveraciones y de su potencial conocimiento. Esto que está presupuesto por todos los hablantes de una comunidad dada (puede ser la humanidad en su conjunto) no queda construido como algo más o menos plausible, más o menos probable. Quien afirma algo como 'yo sé que nunca he estado en Júpiter' (algo que, dado nuestro trasfondo proposicional actual, todos sabemos *a priori*) no lo hace después de haber investigado y de haber llegado a la conclusión de que, efectivamente, él nunca ha puesto los pies en ese planeta. Con qué objeto alguien diría eso sigue siendo un misterio, puesto que lo sabíamos de antemano. En todo caso, si no se trata de una inútil aseveración filosófica, su significado se tiene que precisar. Así como está no significa prácticamente nada. Lo que tal vez deberíamos decir es que, como toda oración bien formada, la oración en cuestión tiene un significado potencial, el cual surgirá cuando se le aplique debidamente. Es, pues, inapropiado hablar de conocimiento en relación con las presuposiciones naturales del discurso, de nuestro sistema básico de creencias y de la comunicación. Esto sugiere que lo que el ingenioso escéptico hace en el fondo es simplemente contemplar la posibilidad lógica de que hubieran sido otras. Esa escueta posibilidad lógica es incuestionable, pero lo que el escéptico tiene la obligación de proporcionar es la aclaración de sobre qué bases él fundamenta su duda. Así como está no hay un argumento escéptico serio. Hay a lo sumo la posibilidad de un argumento.

Admitamos, pues, que tenemos proposiciones de diversa clase. De inmediato querremos saber: ¿cómo distinguirlas? Es en relación con esto que Wittgenstein introduce su célebre distinción entre proposiciones empíricas y las así llamadas *bedrock propositions*. Esto es, claro está, una metáfora, si bien sumamente ilustrativa. Hay, en

[7] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 141.

primer lugar, proposiciones que son como el lecho de un río, *i.e.*, algo relativamente estable y, en segundo lugar, hay otras que son como el agua del río, esto es, que se modifican incesantemente.[8] Debe quedar claro que la diferencia entre ellas no es formal, sino praxiológica. O sea, no se puede determinar con sólo verla a qué clase de proposiciones pertenece una proposición dada. El mero signo proposicional no lo dice ni lo muestra. Eso es algo que hay que investigar, puesto que desde el punto de vista de la estructura gramatical superficial, todas las proposiciones son de la misma clase. Lo que cambia es su papel en el todo del sistema proposicional y éste, como dije, no es adivinable. Hay proposiciones que son inamovibles, por la sencilla razón de que si se les rechazara también el edificio de proposiciones y conocimientos que sobre ellas reposa se derrumbaría y esto es imposible de aceptar para o por cualquier hablante normal. "Cuando Moore dice que *sabe* tal y tal cosa, en realidad lo que enumera es un conjunto de proposiciones empíricas que afirmamos sin probar de manera especial, esto es, proposiciones que desempeñan un papel especial en el sistema de nuestras proposiciones empíricas."[9] En la posición wittgensteiniana, huelga decirlo, las categorías usuales ("*a priori*", "analítico", "necesaria" y demás) no sirven en general para absolutamente nada. Las proposiciones que Moore enumera pertenecen al grupo de proposiciones relativamente estables de las que no decimos ni que las conocemos ni que no las conocemos. Es un error sostener o implicar que 'yo sé' se puede anteponer a toda proposición verdadera que hago mía. Otra razón es que si se insiste en que se conoce una proposición fundamental se tiene que admitir que uno **podría** estar equivocado, en cuyo caso sería contradictorio porque ¿cómo puedo negar lo que presupongo para expresar significativamente lo que digo?

En resumen: en su uso normal, 'yo sé' sirve para darle seguridad al otro de algo en relación con lo cual él no tiene ninguna idea o ninguna forma de establecerlo; cuando es mal empleado, esto es, en su uso filosófico, 'yo sé' sirve aparentemente para destacar ciertas verdades de las cuales no se puede dudar. Esto ya es una tergiversación. Desde luego que hay "verdades" que son particularmente resistentes a la falsedad, sólo que es erróneo hablar de conocimiento en relación con ellas. Estamos plenamente convencidos de ellas, no las cuestionamos, pero no tiene sentido decir que las "conocemos", en parte porque ni siquiera podríamos imaginar qué sería en casos así estar en un error. Por ejemplo: ¿qué sería creer que los objetos aparecen y desaparecen dependiendo de si alguien los ve o no? ¿Qué clase de mundo sería un mundo poblado por objetos así? Y, sobre todo ¿cómo podrían nuestras palabras tener los mismos significados en esas circunstancias que en esas que llamamos 'normales'? ¿Qué pasaría con mis conceptos de objeto, comprensión, ley, orden, mundo, etc.? De seguro que una

[8] Una metáfora semejante, también excelente pero quizá menos afortunada, es la de la isla y el litoral, que Quine ofrece en su "Dos Dogmas del Empirismo" en *From a Logical Point of View*, 2a. ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1961).

[9] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 136.

silla no es lo mismo que una serie de apariciones de sillas. Si rechazamos las creencias fundamentales, como la mencionada, se derrumba no sólo el conocimiento, sino también el lenguaje.

Mencionamos la palabra 'duda'. Para completar nuestra veloz reconstrucción de algunas ideas epistemológicas de Wittgenstein, debemos ahora pasar a ocuparnos de ella y mostrar que, también en este caso, hay diferencias notorias y decisivas entre la duda genuina y la espuria, esto es, la filosófica.

B) El análisis de "duda"

Paralelamente a la distinción <conocimiento real–pseudo-conocimiento> encontramos la dicotomía <duda real–duda espuria>. El examen del concepto de duda es relevante, puesto que lo que el escéptico hace es poner en duda (o pretender hacerlo) todo lo que pasa por conocimiento. "Duda", por lo tanto, es también una noción epistémica y, por ello, merece ser examinada. Siguiendo el esquema de la sección anterior, analizaremos primero el concepto normal, genuino de duda y lo confrontaremos después con el filosófico.

Traigamos primero a la memoria el hecho de que el lenguaje adquiere vida por su conexión con las reacciones naturales o espontáneas y con las actividades. Como ya he argumentado en otra parte, Wittgenstein remplaza el fundamento empirista último del conocimiento, esto es, los *sense-data*, con la idea de reacción y, en esa medida, puede ser visto como un pensador "reaccionista".[10] Es porque hay concordancia en nuestras reacciones espontáneas que se puede gestar un sistema de comunicación. Ahora bien, es evidente que una de las reacciones espontáneas de muchos seres vivos pero en todo caso de nosotros es la reacción consistente en no decidirse a hacer algo: a brincar un riachuelo, a dirigirse a alguien, a elegir entre un platillo y otro, a sacar a bailar a una dama, etc. La noción de duda se construyó en relación con dicha reacción. Es en la expresión de dicho estado que consiste su utilidad. La expresión verbal de duda, por lo tanto, corresponde a esa peculiar conducta que llamamos 'titubeo' o 'vacilación'. La duda, por consiguiente, representa un corte en lo que es la línea normal de acción continua. De ahí que no tenga el menor sentido invertir los roles y hacer de la indecisión, de la duda, la conducta regular y de la conducta normal, segura, decidida, lo extraordinario. "Si se intentara dudar de todo, no se llegaría a dudar de nada. El juego mismo de la duda presupone certeza."[11] De lo que hemos dicho se sigue que todo estado de duda **tiene** que ser superable. Nótese que esto no es un asunto de psicología o,

[10] Véase mi ensayo "Pragmática y Análisis Gramatical" en *Filosofía del Lenguaje II. Pragmática*. Editado por Marcelo Dascal. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Madrid: Trotta, 1999).

[11] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 115.

más en general, de investigación empírica: es una observación que tiene que ver con la lógica del lenguaje. El concepto de duda no puede operar descontextualizado, en un vacío de pensamiento, expresión y acción. La expresión de duda presupone la expresión correcta en multitud de otros casos y no sólo la expresión correcta, sino la creencia firme. "El niño aprende creyéndole al adulto. La duda viene *después* de la creencia."[12] La duda es lo anormal, no la regla.

Todo esto nos lleva a un resultado importante: una duda no es un mero juego de palabras, por lo que el mero uso de 'dudo que...' no equivale todavía a una auténtica duda. En el fondo, una duda ni siquiera es voluntaria. No se puede dudar porque se quiere dudar. En realidad, uno duda cuando tiene razones para ello, cuando la situación lo amerita. La duda se tiene que justificar. Y, como es obvio, no puede haber razones para dudar de todo. Una duda escéptica, una duda omniabarcadora, es irreal. De hecho, ni siquiera es factible dudar de múltiples cosas que verbalmente pueden ser puestas en duda. La duda filosófica es no sólo fantástica, sino inimaginable. En otras palabras, no es una duda genuina.

Como a menudo sucede en muchos otros contextos, en el terreno de la duda se produce una transición que imperceptiblemente lleva de la duda genuina, esto es, la duda del hombre razonable, hasta la duda absurda, inservible o patológica (o, también, escéptica o filosófica). Esto es fácil de ejemplificar. Sería comprensible que yo dudara de si todavía tengo en mi haber una camisa que adquirí el año pasado; es legítimo de mi parte dudar de si hace una semana comí con una amigo o con otro; ya más cuestionable sería una duda referente a lo que desayuné hoy, pero en la medida en que puede haber personas con memorias sumamente deficientes algo así podría suceder. Empero, resultaría ya muy sospechoso que dudara de si mi nombre es 'Alejandro', de si hablo en español o sólo me lo parece o si dudara respecto a mi origen terráqueo. ¿Qué diríamos de alguien que con toda seriedad pusiera en tela de juicio semejantes creencias? No, desde luego, que tiene grandes dudas, sino más bien que está loco. No consideraríamos que su duda es digna de ser ponderada. Veamos esto un poco más en detalle.

Consideremos brevemente la duda escéptica. Quien la padece (si hubiera alguien así) tendría que cuestionar absolutamente todo. Pero ¿se alteraría en algo su rutina cotidiana por ello? ¿Dejaría por ello de comer, de saludar a sus vecinos, de comprarse ropa o de correr si quisiera morderlo un perro rabioso? Podemos afirmar con confianza que no. De nuevo, no forma parte de nuestros intereses aportar datos biográficos de nadie, por lo que a lo que apunto es a una conexión gramatical: una duda que es meramente verbal es una pseudo-duda, no una duda genuina o real. Si no hay titubeo en la acción, no hay duda alguna involucrada. Aquí podemos traer a colación la dis-

[12] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 160.

tinción recogida más arriba entre emisión de oración y movimiento en el juego de lenguaje. El escéptico dice que duda pero no duda, sino que mal emplea el concepto de duda. Lo más que podríamos concederle al escéptico es que él cree que duda. Pero obviamente eso no basta para sus objetivos. La expresión verbal de la genuina duda tiene que corresponder a un no saber cómo actuar. Contempladas las cosas desde la perspectiva de las acciones, la cuestión se vuelve perfectamente clara: no se duda porque se quiere dudar, puesto que no se titubea cuando se quiere titubear. Se duda cuando hay alguna **razón** para dudar y es obvio que no tenemos permanentemente razones así. Como bien dice Wittgenstein "El hombre razonable *no* tiene ciertas dudas".[13] En otras palabras, hay pseudo-dudas, dudas aparentes, mofas de dudas que no inquietan al hombre razonable, puesto que en el fondo no son dudas en lo absoluto.

Wittgenstein va más allá y muestra no sólo que la duda escéptica es enteramente gratuita, sino que es de hecho imposible, es decir, inimaginable. Pregunta Wittgenstein: "Si suponemos que un hombre no pudiera recordar si siempre tuvo 5 dedos o 2 manos ¿lo comprenderíamos? ¿Podríamos estar seguros de que lo comprendemos?"[14] Y, un poco más adelante, afirma: "No puedo actualmente imaginar una duda razonable respecto a la existencia de la Tierra durante los últimos cien años".[15] La duda real en un caso así forzaría a quien la padece a abandonar totalmente su cuadro del pasado: no habría habido descubrimiento de América ni Guerra de Secesión, Napoleón no habría existido, Hitler tampoco y, por lo tanto, no habría habido Segunda Guerra Mundial, etc., etc. El cuadro final generado por las consecuencias lógicas de una duda escéptica es sencillamente el caos. Es, pues, claramente algo que rebasa las capacidades de nuestra imaginación y de nuestro entendimiento.

Entre los rasgos más conspicuos de la duda filosófica encontramos los siguientes:

a) es completamente **insuperable** o incorregible. Cualquier mecanismo de resolución de dudas queda automáticamente bloqueado. "Podría efectuar dos veces una multiplicación para quedar seguro, quizá dejar que otro haga el cálculo. Pero ¿haré yo el cálculo veinte veces o dejaré que veinte personas lo hagan? ¿Y sería eso alguna clase de negligencia? ¿Sería realmente mayor la seguridad porque se corroborara veinte veces?"[16] Obviamente, la cancelación de una posibilidad lógica de error no depende de una cantidad, por inmensa que sea, de veces en las que se corrobora la corrección de una operación.
b) carece por completo de **motivación.** Es una duda que puede externarse en cualquier momento. La duda filosófica es enteramente gratuita.

[13] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 220.
[14] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 157.
[15] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 260.
[16] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 77.

c) es perfectamente **ociosa** y puramente verbal. "¿Por qué no me es posible dudar de que nunca he estado en la Luna? ¿Y cómo podría yo tratar de dudarlo?
Ante todo, la suposición de que quizá he estado allí me parecería *ociosa*. Nada se seguiría de ella, no explicaría nada. No estaría prendida de nada en mi vida."[17]
d) está completamente aislada, es decir, no forma parte de ningún sistema proposicional o de creencias. "¿Cómo sería que dudara ahora de si tengo dos manos? ¿Por qué no puedo en absoluto imaginarlo? ¿Qué creería yo si no creyera eso? No tengo ningún sistema dentro del cual esta duda pueda darse."[18]

Realmente, la única conclusión que puede extraerse de todo esto es que, más que en otra cosa, la duda filosófica, tomada al pie de la letra, en lo que se materializa es en la locura. "Si mi amigo imaginara un día que vivió durante mucho tiempo en tal y cual lugar, etc., etc., yo no llamaría a esto un *error*, sino más bien una perturbación mental, quizá una pasajera."[19] Como diagnóstico global de multitud de mentes brillantes que durante varios siglos se han ocupado de lo que resulta ser un pseudoproblema, el de Wittgenstein es, hay que decirlo, poco halagüeño para los filósofos convencionales.

## C) El análisis de "certeza"

Llegamos por fin al concepto que da título al conjunto de elucidaciones gramaticales de las nociones epistemológicas fundamentales legado por Wittgenstein. La noción de certeza es, como vimos en la primera parte, de importancia decisiva en la teoría del conocimiento tradicional. Está asociada con la concepción platónica del conocimiento, con el programa cartesiano de fundamentación del conocimiento y con la reconstrucción russelliana del mundo externo, entre otros. Así, pues, la búsqueda de la certeza se convirtió muy pronto en algo así como un ideal filosófico, derivado claro está de la concepción del conocimiento de acuerdo con la cual 'saber que *p*' implica 'no poder equivocarse respecto a *p*', es decir, 'tener certeza de que *p* es el caso' o, también, 'no tener la menor duda acerca de *p*'. En todo caso, la idea central ha sido siempre la misma: ya sea porque los objetos son muy especiales, como en el caso de Platón (Ideas) o de Russell (*sense-data*) o porque tenemos un acceso cognitivo muy especial a los objetos de la mente, como en Descartes (una representación clara y distinta), a lo que se ha aspirado es a un conocimiento perfecto, imposible racionalmente de poner en cuestión y que sea una base sólida de todo lo que, por su conexión

[17] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 117 (a) (b).
[18] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 247.
[19] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 71.

con él, puede también ser visto como conocimiento. El concepto de certeza es, pues, de primera importancia en toda investigación de teoría del conocimiento y es de él que debemos ahora ocuparnos.

Recordemos que en el pensamiento de Wittgenstein no hay tal cosa como acción humana por una parte y lenguaje por la otra. La acción humana **es** la acción de un ser lingüistizado y, por ende, socializado. La acción humana normal es ya acción reconocible como tal por los miembros de la comunidad. La complejidad de las acciones humanas se mide o refleja en la sofisticación de los juegos de lenguaje y a la inversa: la complejidad de los juegos de lenguaje da una idea de cuán sutil, versátil o complicada puede ser la acción humana. Hacer algo, actuar espontánea o naturalmente, es actuar sin, por así decirlo, estar "pensándolo dos veces". Como dice Wittgenstein: "Actúo con certeza ***total***".[20] Por eso, en vista de la esencial conexión entre acción y lenguaje (tanto en la acción básica y los rudimentos del lenguaje como en la acción refinada y los juegos de lenguaje sofisticados) no puede haber titubeo, indecisión, vacilación. Cuando un ser humano busca comida lo único que no se le ocurre es pensar que la sopa que tiene enfrente puede súbitamente convertirse en un pedazo de hielo. Él simplemente come y ya. Actúa (come) con certeza. En este plano o nivel, la cuestión del error ni siquiera se plantea. Sin embargo, también podemos imaginar o describir situaciones en las que se actúa con total seguridad y, no obstante, se está equivocado. ¿Cómo dar cuenta de esto que parece una contradicción?

La respuesta es relativamente sencilla: lo que sucede es que tenemos no uno sino **dos** conceptos de certeza: hay una certeza que podemos calificar de 'objetiva' y otra que podemos llamar 'subjetiva'. Cabe preguntar: ¿para qué tenemos dos conceptos de certeza? ¿Por qué uno no basta? Lo que pasa es que el concepto de certeza se aplica a cosas diferentes, si bien (como era de esperarse) ambos usos están relacionados entre sí. Por una parte, hay lo que podríamos llamar 'certeza proposicional', en contraposición a lo que podríamos denominar 'certeza mental'. Veamos qué pasa en cada caso.

Consideremos primero la certeza subjetiva. Recurrimos a este concepto para expresar un estado especial de la persona. "Con la palabra 'cierto' expresamos convicción completa, total ausencia de duda y buscamos con ello convencer al otro. Eso es certeza *subjetiva*."[21] Esta certeza subjetiva puede estar referida a la certeza objetiva, generada en conexión con ella, o puede ser el resultado de un proceso personal (de, por ejemplo, un razonamiento, el cual obviamente puede ser correcto o incorrecto), de la adopción de un punto de vista más o menos arbitrario, etc. Lo que quiero decir es simplemente que la certeza subjetiva puede tanto estar justificada objetivamente como no estarlo. Alguien puede saber algo y no sentirse del todo seguro y alguien puede

[20] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 174.
[21] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 194 (a).

sentirse completamente seguro sin los suficientes elementos para ello. Y este estado de certeza ¿es algo que solamente yo sé cómo es? ¿Lo descubrí por introspección? ¿Logré identificarlo porque adiviné lo que se me quería decir cuando se me hablaba de certeza? Es evidente que no. El estado de certeza subjetiva, independiente como acabamos de ver de la certeza objetiva, tiene que tener una expresión lingüística peculiar. A este respecto, Wittgenstein dice algo atinado y sumamente aclaratorio: "La certeza es *a todas luces* un tono en el que uno declara cómo son las cosas, pero no se infiere de dicho tono que se está justificado".[22] El estado subjetivo de certeza no es, pues, garantía de nada. Lo interesante e importante, sin embargo, es que hay otra clase de certeza.

Vimos que al interiorizar un lenguaje el aprendiz de hablante no puede cuestionar nada, puesto que ni siquiera tiene elementos para hacerlo. Al empezar a operar con un juego de lenguaje, sea el que sea, el prospecto de usuario de dicho juego de lenguaje tiene que actuar sin titubeos, esto es (si así se le quiere llamar), con certeza. En este sentido, como ya se dijo, "El juego mismo de la duda presupone certeza".[23] Lo interesante aquí es que allí donde se da esta clase de certeza es inapropiado hablar de conocimiento. Veamos esto más detalladamente.

Lo natural, cuando un ser de nuestra especie empieza a convertirse en hablante, es que las proposiciones con las que él realiza sus transacciones lingüísticas sean, siguiendo con la metáfora de Quine de la periferia de la isla del lenguaje, aquellas que tienen que ver con estados pasajeros (sensaciones, colores, etc.). Lo que ya no sería ni razonable ni comprensible sería pensar que es **con esas** proposiciones que se inicia el lenguaje, es decir, que es a partir de ellas que a éste se le va paulatinamente construyendo. Es esa una descripción totalmente errónea del proceso. Lo que el hablante usa son expresiones que se insertan en contextos lingüísticos cada vez más amplios. El aprendiz de hablante no tiene por qué conocerlos, ni puede hacerlo. No obstante, allí están. Todo lo que él va diciendo se incrusta en eso que es una estructura proposicional que no por no ser hecha explícita, por ser invisible o silenciosa, es menos real. No es sino poco a poco que el hablante va descubriendo semejante trasfondo proposicional. Ese cúmulo de proposiciones no hechas explícitas, pero no por ello menos reales e imprescindibles, es la plataforma lingüística sobre la que se yergue el hablante, por lo que éste no puede después ponerla en cuestión, *i.e.*, no tiene el menor sentido que lo haga. Es de eso, claro está, de lo que el escéptico hace como que duda y que el filósofo intenta "justificar". Es obvio que ambos están en un error.

El sistema proposicional implícito por todos y cada uno de los hablantes (o, si se prefiere, en lo que todos y cada uno de ellos dicen) es, obviamente, una estructura

[22] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 30 (b).
[23] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 115.

objetiva. Brota de la interacción colectiva. No depende de nadie en particular. No es, por consiguiente, modificable a placer. Al contrario: se le impone al hablante particular. Dicha estructura está ordenada, es decir, no es caótica o arbitraria. Lo que esto significa es que unas proposiciones presuponen a otras, se erigen sobre ellas. Ninguna de ellas tiene una marca especial. Más bien, su rasgo distintivo lo constituye el lugar que ocupa en el sistema global y es este lugar lo que determina su función semántica. Por lo tanto, las diferencias intra-proposicionales filosóficamente importantes no quedan marcadas desde el punto de vista de la gramática superficial. 'Hay objetos materiales' es, desde un punto de vista formal, como 'hay tres osos panda en el zoológico de la Ciudad de México' si bien, obviamente, dichas proposiciones tienen grados de abstracción y generalidad completamente diferentes. Ahora bien, cuando uno dice que "conoce" algo que está presupuesto tanto por él como por el resto de los hablantes, el uso de 'conocer' es, estrictamente hablando, inapropiado. Esto, empero, no impide que proporcione certeza, que por ser compartida es objetiva. Una forma de hacer ver que no tiene mayor sentido hablar aquí de conocimiento sería preguntar: ¿qué o cómo sería no conocer tal cosa? Si no hay tal posibilidad en un sentido (*i.e.*, en el sentido de desconocer), tampoco lo hay en el otro. En este caso 'conocer' es sustituible por toda una gama de expresiones, como por ejemplo 'estoy firmemente convencido de que...', 'no estoy dispuesto a rechazar...', 'por nada del mundo diría que ...', 'juro que...', 'acepto incondicionalmente que...', y así indefinidamente. Wittgenstein lo expone de este modo: "Yo sé = Estoy enterado de esto como de algo cierto".[24]

En forma parecida a lo que sucede con la duda, en el caso del saber hay una transición imperceptible que lleva de disquisiciones epistemológicas a consideraciones de orden gramatical. Se puede entonces mostrar que hay contextos en los que es apropiado hablar de conocimiento pero que, al deslizarnos por el espectro del conocimiento, en lo que terminamos es en otra cosa y allí ya hablar de saber y de conocimiento es equívoco. Por eso dice Wittgenstein que "A final de cuentas, el conocimiento se funda en el reconocimiento".[25] Lo que es erróneo y nos confunde es la identificación del segundo con el primero. Una vez más, se trata de una cuestión de grados. No hay en estos contextos límites precisos y sería absurdo exigirlos. Ahora sí podemos establecer una conexión que a primera vista podría parecer interesante entre la certeza objetiva y la subjetiva, pero que en el fondo resulta ser, una vez hechas las aclaraciones relevantes, perfectamente trivial. La certeza subjetiva es, obviamente, personal, en tanto que la objetiva es de carácter social e independiente de la certeza subjetiva. Aquí lo interesante es lo siguiente: normalmente cuando hay certeza objetiva, la subjetiva también está presente pero, por decirlo de alguna manera, inactiva. La certeza

[24] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 272.
[25] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 378.

subjetiva es interesante cuando se usa 'conocer' o 'saber' de manera legítima. Se puede estar totalmente seguro de algo y equivocarse o tener certeza subjetiva y acertar. Es en ese contexto epistemológico que la noción de certeza subjetiva sirve para algo. Pero es de alguna manera inutilizarla recurrir a esta noción cuando la garantía ya está dada por la certeza proposicional objetiva.

Tradicionalmente, los filósofos han intentado encontrar algún rasgo, alguna peculiaridad de ciertas proposiciones en virtud de las cuales se pueda ver en éstas proposiciones absolutamente ciertas. Se ha hablado de aprioricidad, de lo sintético *a priori*, de incorregibilidad, de necesidad y así sucesivamente. Sabemos que todos estos intentos son fallidos (y que tenían que serlo). No hay ni puede haber un criterio meramente formal que permita agrupar proposiciones al modo como los filósofos lo requieren. Esfuerzos como esos, por consiguiente, estarán siempre expuestos a incómodos contra-ejemplos y a devastadores contra-argumentos. Frente al enfoque tradicional, la perspectiva wittgensteiniana parece *ab initio* mucho mejor fundada. De acuerdo con ella, las proposiciones no se distinguen por su forma, sino por su ubicación en el sistema proposicional general y, por consiguiente, por su función. Para la identificación de esta posición y esta función, las clasificaciones usuales son inservibles puesto que, como vimos, una proposición fundamental (una *bedrock proposition*) y una auténticamente empírica pueden ambas tener exactamente la misma forma.

En síntesis: tenemos dos conceptos de certeza. Mediante uno nos referimos a un estado particular de convicción, el cual puede tanto estar justificado como no estarlo. Si las evidencias son buenas, si hay razones poderosas para aceptar lo que se cree o afirma, entonces el estado correspondiente de certeza (que se manifestará en las acciones del hablante) estará justificado y esta justificación se irá acercando hasta el grado máximo de probabilidad. Debe quedar claro, sin embargo, que no hay estado de certeza subjetiva que esté totalmente, cien por ciento garantizado. La explicación es evidente de suyo: así como hay la expresión 'pensé (creí) que sabía', también hay otras como 'pensé que no podía equivocarme', 'yo estaba totalmente seguro de que...', etc. Un fanático es precisamente un hombre con creencias endebles y certeza subjetiva. Por otra parte, tenemos otro concepto de certeza, *i.e.*, el de certeza objetiva, gracias al cual hablamos no ya de un estado mental, sino de una propiedad objetiva de algunas proposiciones. El conjunto de proposiciones "ciertas", esto es, "indudables", es un conjunto difuso y mutante. Aunque es cierto que dicho conjunto se modifica lo hace muy lentamente, por lo que para el hablante es prácticamente fijo. Pero debe quedar claro que lo que en una etapa del desarrollo de una civilización o una cultura es un descubrimiento (el cual toma cuerpo en una proposición sintética), en otro puede ser una definición (proposición analítica), o a la inversa: lo que era incuestionable en un momento dado (como la creencia de que la Tierra es plana) puede ser expulsado de dicho sistema y, en verdad, convertirse en algo definitivamente falso.

D) Conocimiento y Verdad

No podemos ignorar el hecho de que aquí se plantea un problema importante, en el cual es fácil perderse, pero al cual hay que intentar ofrecer una respuesta. Si no podemos decir, en sentido estricto, que conocemos que *p*, entonces tampoco tendremos el derecho de decir que '*p*' es verdadera. Pero ¿no es acaso verdad que la Tierra existía antes de que yo naciera, que nunca he abandonado el sistema solar, que tuve progenitores que a su vez tuvieron progenitores, que los objetos no aparecen y desaparecen si no los veo y así indefinidamente? ¿No es altamente contra-intuitivo sostener que nadie puede conocer tales cosas? Son éstas cuestiones que parecen haber perturbado seriamente a Wittgenstein y da la impresión de que él mismo no quedó del todo satisfecho con la respuesta que esboza en su libro. Por ejemplo, de acuerdo con él "Decir del hombre, en el sentido de Moore, que *sabe* algo, que lo que dice es por lo tanto incondicionalmente la verdad, me parece falso. – Es la verdad sólo en la medida en que es un fundamento inamovible de sus juegos de lenguaje".[26] Se trataría, por así decirlo, de una verdad condicionada. Pero ¿hay entonces tal cosa como conocimiento condicionado? ¿Qué podríamos decir al respecto?

Creo que hay dos líneas de razonamiento implícitas en el tratamiento wittgensteiniano que, tomadas conjuntamente y teniendo como trasfondo el conglomerado de ideas aquí presentadas, representan una respuesta aceptable. En primer lugar, tenemos que traer a colación la distinción <oración–movimiento en el juego de lenguaje>. Para que un hablante pueda hacer movimientos aceptables en los juegos de lenguaje en los que toma parte, es decir, para que pueda decir algo inteligible, tiene que ajustarse a las reglas de la gramática superficial. Por consiguiente, lo que diga vendrá revestido en las categorías de dicha gramática. Ahora bien, una vez construida la oración, sea la que sea e independientemente de para qué sirva, nosotros automáticamente las agrupamos a todas en (en principio) verdaderas o falsas. De todas vamos a decir que tienen en principio uno de los dos valores de verdad, inclusive si admitimos que en muchos casos no estamos en posición de determinar cuál tienen. Esto se aplica a las oraciones de tipo Moore, esto es, oraciones como 'yo sé que otras personas también sienten' o 'yo sé que no nací ayer'. Pero el punto es que hay aquí una ambigüedad. A esas oraciones no las estamos contemplando como instrumentos que están siendo utilizados. Simplemente están allí, como si estuvieran en un museo de proposiciones. De hecho nunca las utilizamos, es decir, no pasan de ser instrumentos tan sólo **potencialmente.** Es, por lo tanto, erróneo decir que son verdaderas o falsas **en el mismo sentido** en que lo son las oraciones que efectivamente empleamos y por medio de las

[26] L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 403.

cuales nos comunicamos con nuestros congéneres. Y, en segundo lugar, creo que no sería incongruente por parte de Wittgenstein sostener que, así como hay un sentido genuino y uno espurio de 'saber', también hay uno genuino y uno espurio de 'verdad'. Como tenemos que adjudicarle un valor de verdad a toda construcción con tales y cuales características y dado que las aceptamos, no tendremos empacho en decir de las oraciones de tipo Moore que son "verdaderas", sólo que en un sentido banal de 'verdaderas'. Lo que importa notar es que lo que queremos decir es **otra** cosa que lo que decimos normalmente.

Me parece que tenemos ya los elementos suficientes para presentar un cuadro sinóptico de los resultados de la investigación wittgensteiniana en teoría del conocimiento. Presentados en forma sucinta, los logros podrían parecer menores, pero en el fondo son no sólo sumamente originales y aclaratorios, sino de implicaciones (permitiéndome usar una expresión propia del lenguaje de los antibióticos) de amplio espectro. Así, podemos decir que Wittgenstein llama nuestra atención sobre el hecho de que tenemos dos conceptos de saber o de conocimiento, dos conceptos de duda y dos conceptos de certeza. Los problemas surgen cuando se les confunde, cuando se intenta reducir uno al otro y se pretende hacer valer para uno lo que vale para el otro; y a la inversa. La certeza es tanto un estado del hablante como una propiedad (pasajera, quizá) de determinadas proposiciones. Naturalmente, buscar la certeza en un sentido no puede ser equivalente a buscarla en el otro. En el primer caso se justifica en función de las evidencias que se aporten o con las que se crea que se cuenta y siempre existe la posibilidad de que, en última instancia, dicho estado no encuentre su justificación en los hechos; en el segundo, se trata de algo que descubrimos cuando investigamos nuestro sistema proposicional global. Una vez detectada una proposición imprescindible queda automáticamente claro que la posibilidad del error respecto a ella está cancelada, puesto que si ello es así todo lo que diga y que depende o se deriva de ella resultará no falso, sino asignificativo. Uno de los errores cometidos por los filósofos tradicionales es haber mezclado ambas nociones y, por lo tanto, haberse aventurado por caminos que no podían llegar a ningún lado. En efecto, lo que ellos pretendían era detectar un estado de conocimiento que correspondiera a ciertas clases, formalmente distinguibles, de proposiciones. Pero una labor así tenía que ser absurda, no sólo porque no es posible rastrear por sus meras formas a las proposiciones necesarias, sino también por el hecho de que no por tenerla enfrente de uno una proposición así implica que el sujeto la reconocerá como tal y que entonces automáticamente se auto-ubicará en un estado de certeza subjetiva. Las proposiciones no tienen efectos causales de esa índole. Por otra parte, Wittgenstein muestra que nuestra concepción normal del conocimiento no es puesta en entredicho por la corrosiva duda escéptica, puesto que el análisis revela que esta última es un mero remedo

de duda, una pseudo-duda, una duda aparente, y nada más. Por último, están los conceptos de conocimiento, acerca de los cuales quisiera decir unas cuantas palabras.

Se sigue de lo que se ha expuesto que en realidad el concepto de conocimiento es mucho más complejo de lo que parece ser. Si no me equivoco, Wittgenstein muestra que hay por lo menos dos conceptos de conocimiento: uno social y uno personal. El concepto social de conocimiento apunta a su vez a dos grandes grupos de proposiciones y entre los cuales no hay bordes nítidos, fronteras claramente delineadas. En primer lugar, está una estructura proposicional común, compartida, que corresponde a lo que Wittgenstein identifica como una "mitología". Esta mitología conforma una cierta concepción de la realidad. Se trata de una estructura lingüística fija, válida para todos los hablantes, si bien no inmutable. Esta estructura obviamente está constituida por proposiciones, asumidas por los hablantes de una comunidad lingüística y en relación con las cuales, si se desea y aunque ello sea un tanto inútil e innecesario, podemos hablar de conocimiento. Pero esta aplicación del concepto de conocimiento es secundaria. Normalmente nadie declara a diestra y siniestra lo que, junto con él, todo mundo comparte y presupone. Desde luego que puedo asegurarle a todos aquellos con quienes me encuentre que yo sé que soy un ser humano, sólo que ni ellos ni yo, aquí o en cualquier otro lugar, entenderemos qué se pueda ganar con una afirmación como esa, por enfáticamente que haya sido hecha (aunque podemos, desde luego, imaginar circunstancias especiales en que su empleo sería útil). En la medida en que, por remota que sea la posibilidad, podría haber una justificación para su uso, se puede si se desea aseverar que sabemos que tal o cual individuo es un ser humano. Pero, como dije, se trataría de un uso fatuo o muy especial del lenguaje. En realidad, es más apropiado ver este sistema proposicional básico como un conjunto abierto de proposiciones de las que sencillamente no podemos zafarnos o desprendernos (ni queremos hacerlo), pero gracias a las cuales lo que decimos se vuelve significativo y comprensible. Para el individuo, estas proposiciones o creencias son *a priori*.

Por otra parte, está el concepto social genuino de conocimiento. Básicamente, el conocimiento es lo que la ciencia genera. Ahora bien, el conocimiento social genuino de uno u otro modo fluye a partir de la mitología implícita de los hablantes. Desde este punto de vista, el esfuerzo de las comunidades de hablantes consiste en elaborar sistemas lingüísticos especializados para lidiar con diversos sectores de la realidad (biología, física, psicología, etc.). Estos sistemas lingüísticos (juegos de lenguaje y formas de vida) tienen aplicaciones prácticas. Hay, por lo tanto, mecanismos generales establecidos y reconocidos para expandirlos, aplicarlos, etc. Así visto, en verdad pocas exigencias resultan tan extravagantes y tan fuera de lugar como pretender exigirle a un individuo que reconstruya él solo (y en forma ordenada) el todo de nuestro sistema proposicional, el todo del lenguaje, el todo del conocimiento. Así de absurda es la pretensión del escéptico filosófico clásico.

Por otra parte, tenemos el conocimiento personal, es decir, hay un uso del concepto de conocimiento que vale no para el todo de la sociedad lingüística, sino para cada persona considerada individualmente. A diferencia de lo que sucede con el conocimiento social, en este caso sí tiene sentido aludir a creencias, a estados de certeza, a dudas, etc. Desde esta perspectiva, el saber o el conocimiento son un logro. Quien sabe es alguien que se desenvuelve con éxito en su mundo circundante. En este como en el caso del conocimiento social, lo decisivo son los métodos para fundar nuestras creencias, los procesos de demostración y verificación (justificación). Sabemos ahora que, en relación con el individuo, disponemos también de dos conceptos de saber, según se permita o no se permita el error.

# 5

# LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DESPUÉS DE WITTGENSTEIN: MORALEJAS EPISTEMOLÓGICAS

Habiendo culminado nuestro recorrido por los intrincados senderos de la teoría del conocimiento, de haber abrevado en el cristalino manantial del pensamiento wittgensteiniano, es casi obligatorio que nos hagamos preguntas como las siguientes: ¿qué queda de la teoría del conocimiento tradicional? ¿Cumple todavía alguna función? ¿Podríamos hablar acaso de una nueva rama de la filosofía que sería la teoría del conocimiento a la Wittgenstein? No se trata, ni mucho menos, de elaborar una lista exhaustiva de preguntas. Las recién formuladas, sin embargo, dan una idea de la clase de conclusiones que, si nuestro itinerario no ha de quedar trunco, tenemos que extraer de nuestro trayecto filosófico.

En verdad, pienso que estamos en posición de deducir del conjunto de nuestras exposiciones y discusiones ciertas conclusiones que, de ser verdaderas, serían de importancia nada desdeñable. Por ejemplo, pienso que queda demostrado, en la medida en que se pueden ofrecer demostraciones en filosofía, que toda esa área de la filosofía denominada 'teoría del conocimiento' se compone básicamente de enredos conceptuales, esto es, de pseudo-problemas. *Sobre la Certeza* representa, efectivamente, el fin de un conglomerado de debates, iniciado por Platón hace 2 500 años (y del que curiosamente, vale la pena señalarlo, Aristóteles se sustrajo) que giraban alrededor de la pretensión de definir (en el sentido esencialista del término) una palabra, *viz.*, 'conocimiento'. Quedó claro, es de esperarse, que el término 'conocimiento' puede ser usado de muy diverso modo y que es sólo uno entre ellos el que se ajusta a las exigencias del filósofo. Si el tratamiento wittgensteiniano del tema es acertado, ello nos da una idea de cuán irrelevante puede ser la controversia generada por los famosos contra-ejemplos de tipo Gettier.

Otra línea de especulación filosófica que queda en principio cancelada (no en la práctica, puesto que hay todavía filósofos que siguen trabajando como si Wittgenstein nunca hubiera escrito) es la de los esfuerzos por proporcionar los fundamentos del conocimiento. Es éste un programa al que Wittgenstein volvió obsoleto. Y esto, en conjunción con el punto establecido en el párrafo anterior, constituyen también el desmantelamiento de todo proyecto escéptico. Si nosotros no estamos completamente desorientados y Wittgenstein tiene razón, el escepticismo clásico quedó definitivamente refutado. Sobre el tema del escepticismo, no obstante, diré algunas palabras complementarias más abajo.

¿Significa lo que acabamos de decir que se agotó ya para siempre la reflexión filosófica en torno al conocimiento humano? Sería demasiado osado afirmar algo así. Lo que creo que puede sostenerse es más bien que, gracias a los esfuerzos de Wittgenstein, surgió una nueva clase de epistemología, esto es, una epistemología caracterizada por nuevos enfoques, problemas y objetivos. No nos extenderemos sobre este tópico, puesto que ello requeriría un trabajo por lo menos tan extenso como este. Me limitaré, por lo tanto, a establecer una conexión histórica que me parece importante y que es sumamente elocuente e ilustrativa.

En su muy perspicaz y útil contribución, "La Epistemología Naturalizada",[1] Quine muestra de manera general cómo y por qué los programas fundacionistas tanto en matemáticas como en el ámbito del conocimiento empírico fracasaron. Recogiendo las lecciones de dicho fracaso, Quine sugiere que la epistemología debe abandonar los antiguos derroteros y "naturalizarse". Esto es interesante, sólo que en manos de Quine se vuelve algo sumamente controvertible. En efecto, lo que para él eso significa es ni más ni menos que es la ciencia quien debe responder a los interrogantes clásicos de la epistemología. Quine constata el hecho de que la problemática de los datos sensoriales, su relación con la materia, la constitución de la mente, etc., está viciada. Si queremos hablar de estimulaciones sensoriales y de su conexión con las grandes construcciones científicas, dejemos entonces que la psicología nos diga cómo, a partir de ellas, se construye nuestra visión del mundo. Pero el punto importante es que el plan solipsista de reducción del conocimiento humano a lo conocido por un individuo es un fracaso rotundo, por lo demás fácilmente (ahora) demostrable. Para Quine, la epistemología "simplemente cae en su lugar como un capítulo de la psicología y, por ende, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, *viz.*, un sujeto humano físico. A este sujeto humano se le concede un cierto *input* controlado experimentalmente (...) y en la plenitud del tiempo el sujeto libera como *output* una descripción del tridimensional mundo externo y de su historia".[2] Hay un punto en el que Quine sigue

[1] W. V. O. Quine, "Epistemology Naturalized" en *Ontological Relativity and Other Essays* (Nueva York/Londres: Columbia University Press, 1969), pp. 69-90.

[2] W. V. O. Quine, *Ibid.*, pp. 82-83.

perteneciendo a la filosofía clásica, esto es, pre-wittgensteiniana: él admite datos privados, accesos privilegiados y demás, esto es, todo lo que el argumento del lenguaje privado echó por tierra. La diferencia es que él piensa que hay que dejar que sea la ciencia quien se pronuncie sobre esos temas. "Pero una diferencia conspicua entre la antigua epistemología y la empresa epistemológica en este nuevo escenario psicológico es que ahora podemos usar libremente la psicología empírica."[3]

Las convergencias y divergencias entre Quine y Wittgenstein son un tema apasionante, interesante e importante *per se*, sorprendentemente quizá un tanto descuidado y cuyo examen no podemos iniciar en este momento. Para nuestros propósitos, lo importante era sencillamente lo siguiente: Quine anuncia la era de una nueva clase de epistemología, fundando su augurio en la mera recopilación abstracta de diversos resultados aislados que él hábilmente conecta. Hasta aquí habría coincidencia con posiciones wittgensteinianas. Empero, Quine piensa que lo que los epistemólogos tienen que abocarse a resolver son los antiguos problemas, sólo que por medio de los resultados de las diversas ciencias. En esto ciertamente no habría concordancia con Wittgenstein. O sea, él sugiere que los enigmas epistemológicos se resuelvan con conocimientos. Wittgenstein no habría podido defender semejante punto de vista. Quine sostiene que la epistemología "se ocupa de los fundamentos de la ciencia".[4] Con Wittgenstein no estaría en desacuerdo, siempre y cuando usáramos la expresión 'fundamentos de la ciencia' en el sentido en que él la empleó para hablar de las matemáticas o de la psicología.[5] Pero el punto importante es que la labor que Quine reivindica para la epistemología, independientemente de cómo la concibamos, es una labor que no podría desarrollarse sin el trabajo previo de Wittgenstein. Quine de alguna manera transmuta la epistemología y, lo cual es importante, la conecta con la ciencia, pero es Wittgenstein quien realmente pone al descubierto sus fundamentos. No habrá, pues, de sorprendernos el que la epistemología quineana y la wittgensteiniana, coincidentes en su repudio de la teoría del conocimiento clásica, se muevan a partir de allí en direcciones muy diferentes. Y en todo caso la fundamentación de la nueva epistemología quineana, si realmente hay tal cosa, la encontramos en la obra de Wittgenstein y, más concretamente, en el libro que nos sirvió aquí de eje: *Sobre la Certeza*.

¿Qué es lo que queda por hacer, desde el punto de vista de la genuina teoría del conocimiento wittgensteiniana? La respuesta es relativamente clara. Mientras haya lenguajes, simbolismos, habrá usuarios y, dada la complejidad de nuestros sistemas de signos y de sus reglas de aplicación, habrá incomprensiones y, por consiguiente, enredos conceptuales, enigmas, perplejidades incontestables con datos y con teorías. Frente al anquilosado filósofo tradicional que intentará replantear los antiguos enre-

[3] W. V. O. Quine, *Ibid.*, p. 83.
[4] W. V. O. Quine, *Ibid.*, p. 69.
[5] Véase, por ejemplo, la sección *xiv* de la Segunda Parte de las *Investigaciones Filosóficas*.

dos en una nueva terminología, el epistemólogo wittgensteiniano se dedicará a desmantelarlos y clarificar los usos de los nuevos juegos de lenguaje. El epistemólogo wittgensteiniano tendrá, por lo tanto, que ser un buen conocedor de alguna rama de la ciencia para, entrenado en la aplicación de la metodología de Wittgenstein, bloquear la gestación de nuevos pseudo-problemas en esos nuevos contextos. Sólo mostrando en cada caso en qué consiste la utilidad de aplicar las palabras de tal o cual manera, *i.e.*, qué es lo que realmente se quiere decir, y en la asimilación de sus correspondientes reglas de gramática podrán evaporarse los potenciales pseudo-problemas del futuro. La nueva epistemología no sólo no será un obstáculo para el desarrollo de la ciencia sino que, al contrario, contribuirá a abrirle camino, pues permitirá discernir más fácilmente cuándo nos las habemos con un auténtico problema y cuándo con una confusión. Piénsese, por ejemplo, en el teorema de Gödel y en la multitud de sus supuestas implicaciones. En este sentido, la teoría del conocimiento wittgensteiniana habrá de ser una actividad auxiliar de la ciencia.

Hay algo, no obstante, que es muy importante tener presente: los retos que la epistemología contemporánea (y la del futuro) no puede ya aceptar son todos aquellos que, de una u otra manera, quedaron desarticulados por la hercúlea labor, simultáneamente destructiva y aclaratoria, de Ludwig Wittgenstein. Esa labor era imprescindible para destrabar la teoría del conocimiento y para permitir que evolucionara, en el sentido que fuera. A lo que, por lo tanto, no se tiene derecho (intelectual, desde luego) es a simplemente ignorar los resultados plasmados en *Sobre la Certeza*, a simplemente traspasar los antiguos enredos a los nuevos contextos de las teorías científicas del momento y a realizar el fácil trabajo de disfrazar las viejas dificultades en una nueva terminología. Mucho me temo que eso sea lo que pasa con, por ejemplo, las así llamadas 'ciencias cognitivas'. Estoy convencido, sin embargo, de que las victorias de los neo-filósofos del pasado, esto es, de los pre-wittgensteinianos, son pírricas y que quien quiera hacer teoría del conocimiento interesante y fructífera habrá de partir de la plataforma que para él, entre otros, construyó aquel genio de Viena, cuyo pensamiento nos sirvió de guía en este trabajo.

Con perseverancia, Alejandro Tomasini Bassols prosigue con este libro su labor de aclaración, utilización y difusión en español del pensamiento de Ludwig Wittgenstein. La rama de la filosofía considerada en esta ocasión es la teoría del conocimiento. Sus temas son los clásicos: la caracterización del conocimiento, el conocimiento del mundo externo y del pasado, el autoconocimiento, la verdad y el conocimiento *a priori*, por no citar más que unos cuantos. El libro está dividido en dos partes, con miras a resaltar el contraste que, según él, existe entre los enfoques tradicionales y el original tratamiento de los mismos temas por parte de Wittgenstein. El libro contiene, además, un pequeño capítulo consagrado a algunos aspectos de la filosofía del gran pensador inglés George Edward Moore, pues es tesis del autor que éste funciona como un eslabón que permite entender la transición que se efectúa desde la forma convencional de plantear y enfrentarse a los problemas de la teoría del conocimiento hasta el novedoso modo de abordarlos desarrollado por Wittgenstein.

A este libro lo engalanan tanto cualidades didácticas, gracias a las cuales puede resultarle de gran valor a estudiantes y maestros, como sutiles discusiones y exposiciones, por lo que gente avezada en los temas sin duda encontrará material aprovechable para sus propias indagaciones. Sin pretender ser un texto de historia de la filosofía, hallamos en él reconstrucciones propias y discusiones interesantes de diversas tesis de algunos de los más grandes pensadores de todos los tiempos, como Platón, Kant y Russell. A pesar de que los tópicos de los que se ocupa son sumamente abstractos, por el estilo ágil en el que está escrito es éste un libro que de manera natural despertará en el lector el interés por ellos. Es evidente que una de las aspiraciones del autor es conducir al lector por los intrincados caminos de la teoría del conocimiento para posteriormente desembocar en la refrescante concepción wittgensteiniana del conocimiento, la certeza, la duda, y poder entonces disfrutar, por fin, de la paz intelectual que el filosofar wittgensteiniano aporta.

**Ilustración de portada: M.C. Escher, *Escalera arriba y escalera abajo*, litografía, 1960.**


ISBN 968-856-934-8
9 789688 569344